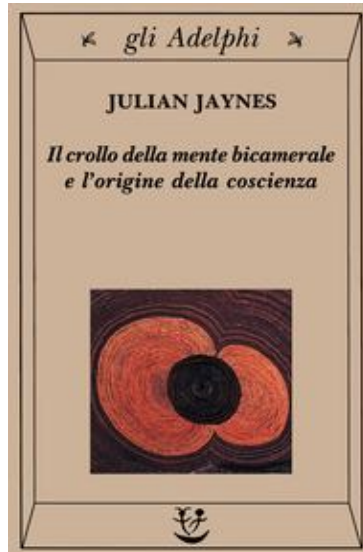


Julian Jaynes
**IL CROLLO DELLA MENTE BICAMERALE
E L'ORIGINE DELLA COSCIENZA**



Che cos'è la coscienza? Questa, che per noi è l'esperienza più immediata e vicina, questo «teatro segreto fatto di monologhi senza parole e di consigli prevenienti, dimora invisibile di tutti gli umori, le meditazioni e i misteri», continua tuttora ad aleggiare, come oggetto inafferrabile, nella ricerca scientifica e filosofica. Julian Jaynes, psicologo sperimentale di formazione, accenna in questo libro una risposta davvero nuova all'antico quesito. E non vuole soltanto mostrarci che cosa la coscienza non è (attraverso una disamina devastante delle teorie correnti sul tema), ma che cosa essa è e come è nata, in un intreccio audacissimo fra neurofisiologia, teoria del linguaggio e storia. Il punto di partenza è qui la divisione del cervello in due emisferi. Sappiamo che uno solo di tali emisferi (generalmente il sinistro) presiede al linguaggio e domina la vita cosciente. Qual è allora la funzione dell'altro emisfero, legato da molteplici nessi all'emozione? Chi abita, chi ha abitato quell'«emisfero muto», del quale oggi riconosciamo di sapere così poco? La tesi di Jaynes è che l'emisfero destro sia stato abitato dalle voci degli



dèi e che la struttura della «mente bicamerale» spieghi la nostra irriducibile divisione in due entità: divisione che un tempo fu quella fra «l'individuo e il suo dio». La coscienza, quale oggi la intendiamo, sarebbe dunque una forma recente, faticosamente conquistata, che si distacca dal fondo arcaico della «mente bicamerale». Con un'analisi serrata di testimonianze letterarie e archeologiche, soprattutto mesopotamiche, greche ed ebraiche, Jaynes disegna il profilo della «mente bicamerale» in quanto fonte dell'autorità e del culto, quale si è manifestata nella storia delle grandi civiltà. E, all'interno di essa, individua lo sviluppo di un'altra forma della mente, che prenderà il suo posto dopo un «crollo» dovuto a fattori interni ed esterni. Tale crollo separa per sempre il mondo arcaico da quello che diventerà il nostro. È questo il punto in cui Jaynes situa «l'avvento della coscienza» (intesa nel senso moderno), ultima fase di un lungo processo di «passaggio da una mente uditiva a una mente visiva». Ma la bicameralità della mente non per questo scompare: tutta la storia è attraversata da una nostalgia verso un'altra mente, tutta la nostra vita psichica testimonia numerosi fenomeni, dalla possessione alla schizofrenia, che a quell'altra mente rinviano. Ciò che noi chiamiamo storia è «il lento ritirarsi della marea delle voci e delle presenze divine». Ma la nostra mente a quelle voci e presenze continua a riferirsi, anche se non sa più come nominarle e ascoltarle. La dominanza dell'emisfero linguistico non riesce a cancellare l'altra metà del cervello. Così la coscienza continua a essere, come scrisse Shelley a proposito della creazione poetica, «un carbone quasi spento, che una qualche influenza invisibile, come un vento incostante, può avvivare dandogli un transitorio splendore», anche se «le parti coscienti della nostra natura non sono in grado di profetizzare né il suo approssimarsi né la sua partenza». Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza apparve per la prima volta nel 1976.

Julian Jaynes

Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza

Nuova edizione ampliata



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
*The Origin of Consciousness
in the Breakdown of the Bicameral Mind*

Traduzione di Libero Sosio

Annalisa Sassano ha tradotto il Post scriptum

© 1976 BY JULIAN JAYNES

© 1984 ADELPHI EDIZIONI S. P. A. MILANO

I edizione *gli Adelphi*: maggio 1996

ISBN 88-459-1217-5

PREMESSA

Le idee centrali di questa ricerca furono compendiate pubblicamente per la prima volta in una conferenza da me tenuta a Washington nel settembre del 1969, su invito dell'American Psychological Association. Da allora sono diventato una sorta di conferenziere itinerante e ho esposto varie parti di questo libro nel corso di colloqui e conferenze in diverse località. L'attenzione e le discussioni che ne sono risultate sono state per me molto utili.

Il libro I presenta queste idee nel modo in cui sono pervenuto ad esse.

Il libro II esamina le prove di carattere storico.

Il libro III contiene deduzioni intese a spiegare alcuni fenomeni moderni.

In origine avevo progettato un libro IV per completare le posizioni centrali della mia teoria ma esso è andato assumendo proporzioni tali da indurmi a dedicargli un intero volume, che uscirà prossimamente.

Princeton University, 1976

Introduzione

Il problema della coscienza

Mondo di visioni non vedute e di silenzi uditi è questa regione inconsistente della mente! E ineffabili essenze questi ricordi impalpabili, queste fantasticherie che nessuno può mostrare! E quanto privati, quanto intimi! Un teatro segreto fatto di monologhi senza parole e di consigli prevenienti, dimora invisibile di tutti gli umori, le meditazioni e i misteri, luogo infinito di delusioni e di scoperte. Un intero regno su cui ciascuno di noi regna solitario e recluso, contestando ciò che vuole, comandando ciò che può. Eremo occulto dove possiamo studiare fino in fondo il libro tormentato di ciò che abbiamo fatto e ancora possiamo fare. Un intro-cosmo che è più me di ciò che io posso trovare in uno specchio. Questa coscienza, che è il mio me stesso più segreto, che è ogni cosa eppure non è nulla di nulla, che cos'è?

E da dove venne?

E perché?

Poche domande sono persistite più a lungo o hanno avuto una storia più complessa di questa, del problema della coscienza e del suo posto in natura. Nonostante secoli di riflessioni e di esperimenti, di tentativi di conciliare due presunte entità chiamate mente e materia in un'epoca, soggetto e oggetto in un'altra, anima e corpo in altre ancora, nonostante le infinite

disquisizioni sui flussi, gli stati o i contenuti della coscienza, gli sforzi per distinguere termini come intuizioni, dati sensoriali, il dato, le sensazioni brute, il sentito, presentazioni e rappresentazioni, le sensazioni, immagini e affezioni delle introspezioni strutturalistiche, i dati empirici del positivista scientifico, i campi fenomenologici, le immagini di Hobbes, i fenomeni di Kant, le apparenze dell'idealista, gli elementi di Mach, i *phanerà* di Peirce o gli errori categoriali di Ryle, nonostante tutto questo, il problema della coscienza ancora persiste. Qualcosa in esso si ripresenta di continuo, resistendo a qualsiasi soluzione.

Quel che perdura è la differenza, la differenza fra ciò che gli altri vedono di noi e il senso che abbiamo del nostro sé interiore e dei sentimenti profondi che lo sostengono. La differenza fra il tu-e-io del mondo comportamentale condiviso e l'ubicazione non localizzabile delle cose pensate. Le nostre riflessioni e i nostri sogni, e le conversazioni immaginarie che abbiamo con gli altri, nelle quali, mai accessibili ad alcuno, noi scusiamo, difendiamo, proclamiamo le nostre speranze e i nostri rimpianti, i nostri futuri e i nostri passati, tutto questo fitto tessuto della fantasia è assolutamente diverso dalla realtà che si può manipolare, mettere qui o là, prendere a calci, la realtà con i suoi alberi, erbe, tavoli, oceani, mani, stelle, persino cervelli! Com'è possibile tutto ciò? Come possono, queste esistenze effimere della nostra esperienza solitaria, integrarsi nella disposizione ordinata della natura che in qualche modo circonda e sommerge questo nucleo di conoscenza?

Gli uomini sono stati coscienti del problema della coscienza quasi sin da quando la coscienza ebbe origine, e ogni epoca ha descritto la coscienza in funzione del proprio tema e dei propri interessi. Nell'età aurea della Grecia, quando gli uomini se ne andavano in giro liberamente mentre il lavoro veniva svolto dagli schiavi, la coscienza era altrettanto libera. Eraclito, in

particolare, la definì uno spazio immenso, di cui non si potrebbero mai trovare i confini anche percorrendo fino in fondo ogni via.¹ Un millennio dopo, Agostino, fra le colline disseminate di caverne di Cartagine, si stupiva all'idea dei «monti e [dei] colli dei miei pensieri», delle «distese e [degli] ampi ricettacoli della memoria, dove si trovano i tesori di immagini senza numero accumulati da ogni genere di cose percepite».² Si noti come le metafore della mente siano il mondo che essa percepisce.

La prima metà dell'Ottocento fu il periodo delle grandi scoperte geologiche nel quale le testimonianze del passato apparvero scritte negli strati della crosta terrestre. Questo portò alla divulgazione dell'idea che la coscienza fosse come una serie di strati che si spingono sempre più in profondità finché i documenti in essi contenuti diventano illeggibili. L'interesse per l'inconscio così suscitato andò crescendo finché, verso il 1875, molti psicologi erano convinti che la coscienza non fosse se non una piccola parte della vita mentale, e che le sensazioni inconse, le idee inconse e i giudizi inconsci costituissero la parte maggiore dei processi mentali.³

Alla metà dell'Ottocento alla geologia successe come scienza alla moda la chimica, e da James Mill a Wundt e ai suoi allievi, fra cui Titchener, la coscienza fu la struttura composta che poteva essere esaminata in laboratorio analizzandola in elementi precisi di sensazioni e sentimenti.

E quando, verso la fine dell'Ottocento, le locomotive a vapore entrarono sbuffando nella vita quotidiana, anch'esse si fecero strada nella coscienza della coscienza: l'inconscio divenne allora una caldaia di energia compressa che reclamava sbocchi manifesti e che, se impedita, erompeva in un comportamento nevrotico e in falsi appagamenti convulsi di sogni che non conducevano in nessun luogo.

A proposito di queste metafore non possiamo far altro che affermare che la loro natura è appunto quella di semplici

metafore.

In origine questa ricerca della natura della coscienza era nota come il problema mente-corpo o anima-corpo, un problema su cui gravavano ponderose soluzioni filosofiche. Dopo il successo della teoria dell'evoluzione, però, esso si è essenzializzato in un interrogativo più scientifico, quello dell'origine della mente o, più specificamente, dell'origine della coscienza nell'evoluzione. Dove e come nel corso dell'evoluzione poté svilupparsi questo mirabile arazzo dell'esperienza interiore, quest'esperienza soggettiva che possiamo osservare con l'introspezione, che si accompagna costantemente a moltitudini di associazioni, speranze, timori, sentimenti, conoscenze, colori, odori, mal di denti, emozioni, pruriti, piaceri, afflizioni e desideri? Com'è possibile che questa interiorità sia derivata dalla mera materia? E se lo è, quando avvenne?

Questo problema è stato ed è al centro del pensiero del nostro secolo, e vale la pena di dare un rapido sguardo ad alcune fra le soluzioni che sono state proposte. Citerò qui le otto che considero più importanti.

La coscienza come proprietà della materia

La soluzione più generale di tutte è attraente soprattutto per i fisici. Essa afferma che la sequenza di stati soggettivi che sperimentiamo nell'introspezione ha una continuità che risale attraverso l'intera evoluzione filogenetica e più indietro ancora, sino a giungere a identificarsi con una proprietà fondamentale della materia interagente. Il rapporto fra la coscienza e ciò di cui noi siamo coscienti non è fundamentalmente diverso dal rapporto fra un albero e il terreno in cui esso affonda le sue radici, o anche dalla relazione gravitazionale fra due corpi celesti. Questa concezione predominò nel primo quarto del nostro secolo. Quella

che Alexander chiamò compresenza e Whitehead prensione fornì il fondamento di un monismo che trapassò in una scuola fiorente designata come neorealismo. Se lasciamo cadere un pezzetto di gesso sulla cattedra, l'interazione fra il gesso e la cattedra differisce solo per la sua minore complessità dalle percezioni e dalle conoscenze che affollano la nostra mente. Il gesso conosce la scrivania esattamente come la scrivania conosce il gesso. Ecco perché il gesso si ferma sulla scrivania.

Questa è un po' una caricatura di una posizione che è stata elaborata in realtà in modo molto sottile, ma rivela nondimeno che questa difficile teoria dà la sua risposta a una domanda sbagliata. Noi non cerchiamo di spiegare in che modo interagiamo col nostro ambiente, ma piuttosto di chiarire la particolare esperienza che viviamo nell'introspezione. La grande attrazione di questo tipo di neorealismo era in realtà un aspetto di un'epoca storica in cui si parlava molto dei successi sorprendenti della fisica delle particelle. La solidità della materia veniva dissolta in mere relazioni matematiche nello spazio, e questa situazione sembrava partecipare della medesima qualità non fisica delle relazioni fra individui coscienti l'uno dell'altro.

La coscienza come proprietà del protoplasma

La seconda soluzione in ordine di ampiezza decrescente afferma che la coscienza non si trova nella materia in generale, ma è invece la proprietà fondamentale di tutti gli organismi viventi. Essa non è altro che l'irritabilità dei più piccoli organismi unicellulari, la quale, con un'evoluzione continua e stupenda, è salita via via attraverso i celenterati, i protocordati, i pesci, gli anfibi, i rettili e i mammiferi, sino all'uomo.

Un gran numero di scienziati dell'Ottocento e del Novecento, fra cui Charles Darwin ed E. B. Titchener, trovarono irrefutabile questa tesi, e diedero il via, nella prima parte del

nostro secolo, a numerose eccellenti osservazioni sugli organismi inferiori. La ricerca di forme rudimentali di coscienza era in tal modo avviata. Libri con titoli come *The Animal Mind* o *La Vie psychique des micro-organismes* furono scritti avidamente e avidamente letti.⁴ E chiunque osservi le amebe mentre vanno a caccia di cibo o rispondono a vari stimoli, o i parameci mentre evitano ostacoli o si accoppiano, proverà la tentazione quasi irresistibile di applicare a tali comportamenti categorie umane.

Veniamo così a una parte molto importante del problema: la nostra simpatia e identificazione con altri esseri viventi. Qualsiasi conclusione possiamo formulare sull'argomento, è senza dubbio parte della nostra coscienza «vedere» nella coscienza degli altri, identificarci con i nostri amici e familiari per poter immaginare quali siano i loro pensieri e i loro sentimenti. Se dunque gli animali che stiamo osservando si comportano come ci comporteremmo anche noi in situazioni simili, occorre un vigore mentale non comune – data la forza della nostra abitudine a identificarci simpateticamente con gli altri – per reprimere tali identificazioni quando non sono giustificate. La spiegazione del perché attribuiamo una coscienza ai protozoi risiede semplicemente in questa nostra abitudine fuorviante all'identificazione. Il comportamento di tali organismi viene spiegato infatti per intero dalla chimica fisica, non dalla psicologia introspettiva.

Anche nel caso di animali con sistema nervoso sinaptico, la tendenza a vedere nel loro comportamento una coscienza deriva più da noi stessi che dalle nostre osservazioni. Viene spontaneo a molti di identificarsi con un lombrico che si contorce. Ma, come ben sa ogni ragazzo che ha infilzato un'esca su un amo, se si taglia in due un lombrico, non è tanto la parte anteriore, col suo primitivo cervello, a darsi pensiero della cosa, quanto la metà posteriore, che si contorce «per il dolore»⁵ Ma se il verme provasse dolore come noi, a soffrire non dovrebbe essere la parte anteriore, col cervello? Le sofferenze dell'estremità posteriore

sono sofferenze nostre, non del verme; i suoi contorcimenti sono infatti un fenomeno meccanico di scarica: i nervi motori della parte posteriore del corpo emettono scariche rapidissime essendo venuta a mancare la connessione con i loro normali centri inibitori nel ganglio cefalico.

La coscienza come apprendimento

Quando si considera la coscienza coestensiva col protoplasma, non ci si può ovviamente sottrarre a una discussione del criterio mediante cui si può inferire la sua esistenza. Perveniamo così a una terza soluzione, secondo la quale la coscienza avrebbe avuto origine non con la materia, non all'inizio della vita animale, ma in un qualche momento specifico nel corso dell'evoluzione della vita. Parve ovvio a quasi tutti i ricercatori attivi in questo settore che il criterio per stabilire quando e dove nell'evoluzione ebbe inizio la coscienza fosse la comparsa della memoria associativa ovvero dell'apprendimento. Se un animale era in grado di modificare il suo comportamento sulla base della sua esperienza, doveva avere esperienze, ossia doveva essere cosciente. Per studiare l'evoluzione della coscienza era quindi sufficiente studiare l'evoluzione dell'apprendimento.

Fu questo in effetti il modo in cui io stesso cominciai la mia ricerca sull'origine della coscienza. Il mio primo lavoro sperimentale fu un tentativo giovanile di produrre l'apprendimento di segnali (o reazione condizionata) in una pianta di mimosa dotata di grande pazienza. Il segnale era costituito da una luce intensa; la reazione era l'abbassamento di una foglia a uno stimolo tattile accuratamente calibrato, applicato nel punto di inserzione della foglia sul fusto. Dopo più di un migliaio di accoppiamenti della luce e dello stimolo tattile, la mia brava pianta era ignorante come prima. Non aveva coscienza.

Dopo quell'insuccesso, peraltro previsto, passai ai protozoi, singoli parameci che si muovevano delicatamente in un labirinto in forma di T scavato nella cera su bachelite nera, e usai una scossa elettrica per punire l'animale e fargli cambiare direzione se si muoveva verso la parte sbagliata. Pensavo che, se i parameci si fossero rivelati in grado di imparare, dovevano essere coscienti. Mi interessava moltissimo, inoltre, accertare che cosa ne sarebbe stato dell'apprendimento (e della coscienza) quando l'animale si fosse diviso. Una prima indicazione di risultati positivi non fu confermata in successive ripetizioni dell'esperimento. Dopo altri tentativi non riusciti di trovare casi di apprendimento nei *phyla* inferiori, passai a specie dotate di sistema nervoso sinaptico, platelminti, lombrichi, pesci e rettili, che erano in effetti capaci di apprendimento, il tutto sulla base dell'ingenuo assunto che stavo registrando la grande evoluzione della coscienza.⁶

Quale ridicola presunzione! Ci vollero, temo, vari anni prima che mi rendessi conto che tale assunto non aveva alcun senso. Nell'introspezione non ci fondiamo certo su insiemi di processi di apprendimento, e in particolare non certo sui tipi di apprendimento connessi al condizionamento e ai labirinti a T. Perché dunque un così gran numero di scienziati illustri mettevano sullo stesso piano coscienza e apprendimento? E perché ero stato così ingenuo da seguirli?

La risposta è che esiste una sorta di enorme nevrosi storica, come ce ne sono molte in psicologia. E una delle ragioni per cui la storia della scienza è essenziale allo studio della psicologia è che essa è il solo modo per liberarsi da simili tare intellettuali. La scuola di psicologia nota come associazionismo era stata presentata in modo così attraente nel Settecento e nell'Ottocento ed era stata difesa da pensatori così prestigiosi che il suo errore di fondo era stato incorporato nel pensiero e nel linguaggio comuni. Tale errore, che è diffuso ancor oggi, consiste nel vedere nella coscienza una sorta di spazio reale popolato da elementi

chiamati sensazioni e idee: nell'associazione di tali elementi sulla base o della loro somiglianza o della loro compresenza occasionata dal mondo esterno consistono l'apprendimento e la mente stessa. Così l'apprendimento e la coscienza sono confusi e mescolati col più vago dei termini, l'esperienza.

Era questa confusione che persisteva, senza che me ne accorgessi, dietro i miei primi sforzi attorno a questo problema, nonché la grande importanza attribuita all'apprendimento animale nella prima metà del Novecento. Oggi è però assolutamente chiaro che nell'evoluzione l'origine dell'apprendimento e l'origine della coscienza sono due problemi ben distinti. Dimosteremo questa asserzione sulla base di molti altri dati di fatto nel capitolo seguente.

La coscienza come imposizione metafisica

Tutte le teorie che ho menzionato finora prendono l'avvio dall'assunto che la coscienza si sia evoluta biologicamente per semplice selezione naturale. Un'altra posizione nega invece che tale assunto sia addirittura possibile.

Questa coscienza, si chiede tale posizione, questa influenza enorme di idee, princìpi, credenze sulla nostra vita e sulle nostre azioni, è derivabile realmente dal comportamento animale? Noi soli fra le varie specie, soli fra tutte!, ci sforziamo di capire noi stessi e il mondo. Diventiamo ribelli o patrioti o martiri spinti da idee. Costruiamo Chartres e calcolatori, scriviamo poesie ed equazioni tensoriali, giochiamo a scacchi e suoniamo quartetti, inviamo sonde verso altri pianeti e cerchiamo di intercettare le comunicazioni di altre galassie: che cos'hanno a che fare tutte queste cose con i ratti che apprendono un percorso in un labirinto o con l'esibizione minacciosa dei denti da parte dei babbuini? L'ipotesi darwiniana della continuità per l'evoluzione della mente è un totem molto sospetto della mitologia evoluzionistica.⁷ Il

desiderio di certezza che tormenta lo scienziato, la bellezza struggente che tortura l'artista, la dolce spina della giustizia che costringe il ribelle a rinunciare agli agi della vita o il brivido di esultanza con cui sentiamo parlare di veri atti di quella virtù divenuta oggi così difficile, il coraggio, della gaia sopportazione di sofferenze senza speranza: tutto questo è veramente derivabile dalla materia? Si può pensare davvero che ci sia una continuità con le idiote gerarchie di scimmie antropomorfe incapaci di articolare parola?

Il divario è impressionante. È vero che la vita emotiva dell'uomo e di altri mammiferi presenta somiglianze mirabili. Ma quando ci si concentra in misura eccessiva sulle somiglianze si finisce col dimenticare che un tale abisso esiste veramente. La vita intellettuale dell'uomo, la sua cultura e storia e religione e scienza sono diverse da qualsiasi altra cosa che noi conosciamo nell'intero universo. Questo è un dato di fatto. È un po' come se tutta la vita si fosse evoluta fino a un certo punto e poi, in noi stessi, avesse fatto un'improvvisa svolta ad angolo retto esplodendo in una direzione diversa.

Il riconoscimento di questa discontinuità fra le scimmie antropomorfe e l'uomo, questo essere civilizzato, etico, intellettuale, in possesso di un linguaggio complesso, ha indotto molti scienziati a tornare a una concezione metafisica. L'interiorità della coscienza non potrebbe mai in alcun senso essersi evoluta per selezione naturale da semplici aggregati di molecole e di cellule. Nell'evoluzione umana dev'esserci qualcosa di più della mera combinazione di materia, caso e sopravvivenza. Per rendere ragione di qualcosa di così diverso come la coscienza è necessario aggiungere a questo sistema chiuso qualcosa dall'esterno.

Questo modo di pensare cominciò già agli inizi della moderna teoria evoluzionistica, in particolare con Alfred Russel Wallace, lo scopritore con Darwin della teoria della selezione naturale. Dopo il loro annuncio congiunto della teoria nel 1858,

sia Darwin sia Wallace lottarono come laocoonti con le spire del problema dell'evoluzione umana e con la difficoltà della coscienza che lì si annidava. Ma mentre Darwin oscurò il problema con la sua ingenuità, vedendo solo continuità nell'evoluzione, Wallace non poté ignorare le discontinuità, terrificanti e assolute, che si imponevano al suo sguardo. Le facoltà coscienti dell'uomo, in particolare, «non potevano essersi sviluppate per opera delle stesse leggi che hanno determinato il progressivo sviluppo del mondo organico in generale, e anche dell'organismo fisico dell'uomo».⁸ Secondo Wallace i dati disponibili dimostravano che una qualche forza metafisica aveva diretto l'evoluzione in tre punti diversi: l'inizio della vita, l'inizio della coscienza e l'inizio della cultura civilizzata. Di fatto il nome di Wallace non è noto come quello di Darwin come scopritore dell'evoluzione per selezione naturale anche perché, nell'ultima parte della sua vita, egli frequentò assiduamente le sedute spiritiche alla vana ricerca di prove di una tale imposizione metafisica. Tentativi come quelli non erano accettabili dalla cultura scientifica accademica. Spiegare la coscienza per mezzo di un'imposizione metafisica equivaleva a uscire dall'ambito delimitato dalle regole delle scienze della natura. E quello in effetti era il problema: come spiegare la coscienza nei termini delle sole scienze biologiche.

La teoria dello spettatore impotente

In reazione a tali speculazioni metafisiche si andò sviluppando, in questo primo periodo del pensiero evoluzionistico, una concezione sempre più materialistica, una posizione più coerente con una selezione naturale diretta. Essa racchiudeva in sé anche quell'acre pessimismo che è talvolta curiosamente associato alle scienze veramente rigorose. Questa dottrina ci assicura che la coscienza non fa nulla, e che di fatto

non può fare nulla. Molti sperimentalisti irriducibili concordano ancora con Herbert Spencer sulla tesi che una tale svalutazione della coscienza è l'unica opinione in accordo con un'autentica teoria evoluzionistica. Gli animali si evolvono; il sistema nervoso e i suoi riflessi meccanici aumentano di complessità; una volta che si sia raggiunto un qualche grado non specificato di complessità nervosa appare la coscienza, la quale inizia così il suo futile corso come spettatrice impotente degli eventi cosmici.

Tutto ciò che noi facciamo è controllato per intero dai circuiti del cervello e dai loro riflessi a stimoli esterni. La coscienza non è nulla di più del calore emanato dai fili, un semplice epifenomeno. I sentimenti coscienti, come si esprime Hodgson, non sono altro che colori applicati sulla superficie di un mosaico, il quale è tenuto assieme dalle sue tessere, non dai colori.⁹ O, come ribadì Huxley in un saggio famoso: «noi siamo automi coscienti».¹⁰ La coscienza non può modificare il meccanismo di funzionamento del corpo o il suo comportamento più di quanto il fischio di un treno possa modificare i congegni o la destinazione di quest'ultimo. Per quanto esso gema e si lamenti, rotaie e scambi hanno deciso già da un pezzo quale sarà la sua destinazione. La coscienza è la melodia che si diffonde dall'arpa e che non può pizzicarne le corde, la spuma che erompe rabbiosa dal fiume ma che non può modificarne il corso, l'ombra che segue fedelmente chi cammina, un passo dopo l'altro, ma che non ha alcuna possibilità di influenzarne il percorso.

La migliore discussione della teoria dell'automa cosciente è stata fornita da William James.¹¹ Il suo ragionamento in proposito è un po' simile alla critica dell'idealismo filosofico fatta da Samuel Johnson, che prende a calci un sasso e grida: «Lo confuto così!». È semplicemente inconcepibile che la coscienza non debba avere *niente a che fare* con un'attività a cui si adopera con tanta dedizione. Se la coscienza non è altro che la mera ombra impotente dell'azione, perché è più intensa quando l'azione è più esitante? E perché noi siamo meno coscienti

quando facciamo ciò che ci è più abituale? Senza dubbio questo rapporto altalenante fra coscienza e azioni è qualcosa che ogni teoria della coscienza *deve* spiegare.

L'evoluzione emergente

La dottrina dell'evoluzione emergente fu salutata con particolare favore perché aveva il merito di riscattare la coscienza da questa posizione poco onorevole di semplice spettatrice impotente. Essa si proponeva inoltre di dare una spiegazione scientifica delle discontinuità evolutive osservate che erano state al cuore dell'argomento dell'imposizione metafisica. E quando, qualche tempo fa, cominciai a studiarla, sentii anch'io, con un lampo balenante, come ogni cosa, il problema della coscienza e tutto il resto, sembrava comporsi in un ordine mirabile come le tessere di un mosaico.

L'idea principale di questa posizione è una metafora. Come le proprietà dell'umido non possono venir derivate dalle sole proprietà dell'idrogeno e dell'ossigeno, così la coscienza emerge a un certo punto dell'evoluzione in un modo che non è derivabile dalle sue parti componenti.

Questa semplice idea, benché risalga a John Stuart Mill e a G. H. Lewes, ottenne un grande favore soprattutto nella versione esposta nel 1923 da Lloyd Morgan in *Emergent Evolution*. Questo libro è un disegno completo dell'evoluzione emergente vigorosamente ripercorsa sino ai livelli più elementari della realtà fisica. Tutte le proprietà della materia sono emerse da qualche precursore non specificato. Quelle dei composti chimici complessi sono emerse dalla combinazione di componenti chimici più semplici. Le proprietà distintive degli organismi viventi sono emerse dall'unione di tali molecole complesse. E la coscienza è emersa dagli organismi viventi. Nuove combinazioni determinano nuovi tipi di rapporti, che determinano a loro volta

nuovi emergenti. Così le nuove proprietà emergenti sono in ciascun caso efficacemente connesse con i sistemi da cui emergono: anzi, le nuove relazioni emergenti a ciascun livello superiore guidano e sostengono il corso degli eventi tipici di tale livello. La coscienza emerge quindi come qualcosa di autenticamente nuovo in una fase critica del progresso evolutivo. Una volta emersa, essa guida il corso degli eventi nel cervello e ha un'efficacia causale sul comportamento del corpo.

Il clamore con cui questa dottrina antiriduzionistica fu salutata dalla maggior parte dei più importanti psicologi sperimentali e comparati, tutti dualisti frustrati, fu ben poco dignitoso. I biologi la definirono una nuova Dichiarazione d'indipendenza dalla fisica e dalla chimica. «Non si può più imporre al biologo di sopprimere i risultati delle sue osservazioni solo perché non sono scoperte fatte o attese nel campo delle ricerche sulla materia inorganica. La biologia diventa una scienza pienamente legittima». Neurologi eminenti riconobbero concordi che ora non si doveva più pensare alla coscienza come a una costante ma futile accompagnatrice dei nostri processi cerebrali.¹² Sembrava che l'origine della coscienza fosse stata indicata in modo tale da restaurarla sul suo trono usurpato di regina del comportamento, e da promettere addirittura nuovi e imprevedibili emergenti in futuro.

Ma era veramente così? Se la coscienza era emersa nel corso dell'evoluzione, quando era avvenuto? In quale specie? Quale tipo di sistema nervoso è necessario allo scopo? E quando la prima esaltazione per quello che sembrava un grande passo avanti teorico si placò, si vide che nulla era realmente mutato nel problema. Sono queste le domande specifiche a cui si deve dare una risposta. Quel che c'è di sbagliato nell'evoluzione emergente non è la dottrina, ma il fatto che essa consente di tornare a vecchi e comodi modi di pensare la coscienza e il comportamento, la licenza che essa concede ad ampie e vuote generalità.

Storicamente, qui ci interessa notare che, proprio mentre

nel campo della biologia si stava facendo un gran tripudio sull'evoluzione emergente, una dottrina più forte, meno colta, stava cominciando, con una rigorosa campagna sperimentale, la sua vigorosa conquista della psicologia. Senza dubbio un modo per risolvere il problema della coscienza e del suo posto in natura consiste nel negare del tutto che la coscienza esista.

Il behaviorismo

È un esercizio interessante cercare con un po' di calma di essere coscienti di ciò che significa dire che la coscienza non esiste. La storia non ci dice se questa impresa sia stata o no tentata dai primi behavioristi. Essa ci dice però in abbondanza dell'influenza enorme che la dottrina che nega l'esistenza della coscienza ha avuto sulla psicologia del nostro secolo.

Questa dottrina è il behaviorismo. Le sue radici frugano nelle muffe e nei polverosi recessi della storia del pensiero, fino ai cosiddetti epicurei del Settecento e ancor prima, ai tentativi di generalizzare i tropismi estendendoli dalle piante agli animali e persino all'uomo, ai movimenti chiamati oggettivismo e, più particolarmente, azionismo. Fu infatti il tentativo compiuto da Knight Dunlap di insegnare l'azionismo a uno psicologo animale eccellente ma irriverente, John B. Watson, a dare origine a una nuova parola, behaviorismo (o comportamentismo).¹³ Dapprima il behaviorismo fu molto simile alla teoria dello spettatore impotente che abbiamo già esaminato. La coscienza, per l'appunto, non era importante negli animali. Ma dopo una guerra mondiale e un'opposizione che contribuì un po' a rinvigorirlo, il behaviorismo scese all'attacco in campo intellettuale con la tonante asserzione che la coscienza non è assolutamente nulla.

Che dottrina sorprendente! Ma la cosa davvero stupefacente è che, cominciando quasi come un capriccio, il behaviorismo si sviluppò in un movimento che occupò una

posizione centrale in psicologia dal 1920 fino a circa il 1960. Le ragioni esterne del lungo successo di una posizione tanto peculiare sono affascinanti e complesse a un tempo. A quell'epoca la psicologia stava cercando di sottrarsi alla presa della filosofia costituendosi in disciplina accademica separata e a tale scopo si servì del behaviorismo. L'avversario immediato del behaviorismo, l'introspezionismo titcheneriano, era un oppositore pallido e fiacco, fondato com'era su un'analogia erronea fra coscienza e chimica. Dopo la Prima guerra mondiale la caduta dell'idealismo creò un'epoca rivoluzionaria che chiedeva nuove filosofie. Gli affascinanti successi della fisica e della tecnologia generale presentavano sia un modello sia un metodo che sembravano maggiormente compatibili col behaviorismo. Il mondo era stanco e sospettoso del pensiero soggettivo e voleva fatti oggettivi. E in America i fatti oggettivi erano fatti pragmatici. Il behaviorismo soddisfece queste attese in psicologia. Esso consentì a una nuova generazione di spazzar via, con un sol gesto irritato, tutte le logore complessità del problema della coscienza e della sua origine. Si sarebbe cambiata pagina, si sarebbe ricominciato tutto da capo.

E il nuovo inizio fu caratterizzato da un successo dopo l'altro in laboratorio. Ma la singola ragione intrinseca del successo del behaviorismo non fu la sua verità ma il suo programma. E com'era vigoroso ed esaltante quel programma di ricerca, con la sua brillante promessa di ridurre ogni comportamento a pochi riflessi e a reazioni condizionate sviluppate da quelli, di generalizzare la terminologia di stimolo e reazione condizionata estendendola agli enigmi del comportamento intenzionale e quindi apparentemente risolvendoli, di far correre ratti per chilometri e chilometri di labirinti per farli entrare in labirinti ancora più affascinanti di teoremi oggettivi; e col suo impegno, impegno solenne, di ridurre il pensiero a contrazioni muscolari e la personalità alle affezioni del piccolo Albert.¹⁴ In tutto questo c'era un'esaltante

eccitazione che è difficile descrivere a questa distanza di tempo. La complessità sarebbe stata resa semplice, il buio sarebbe stato trasformato in luce e la filosofia sarebbe diventata una cosa del passato.

Vista dall'esterno, questa rivolta contro la coscienza sembrò prendere d'assalto le antiche cittadelle del pensiero umano e innalzare le sue arroganti bandiere in un'università dopo l'altra. Ma avendo fatto parte un tempo della sua scuola principale, confesso che non era in realtà quel che sembrava. Fuori delle pagine stampate, il behaviorismo era solo un rifiuto di parlare della coscienza. Nessuno credeva davvero di non essere cosciente. E in generale c'era un'ipocrisia molto reale, giacché coloro che si interessavano ai problemi della coscienza venivano esclusi d'autorità dalla psicologia accademica e tutta una serie di testi cercava di occultare il problema indesiderato alla vista degli studenti.

Sostanzialmente, il behaviorismo era un metodo, non la teoria che si sforzava di essere. E in quanto metodo, ha esorcizzato antichi spettri. Esso ha fatto pulizia completa in casa della psicologia. E adesso, coi ripostigli ben scopati e spolverati e le credenze lavate e arieggiate, siamo pronti a riesaminare daccapo il problema.

La coscienza come sistema reticolare attivante

Prima dobbiamo però esaminare un ultimo approccio al problema, un approccio del tutto diverso, di cui mi sono occupato molto recentemente: il sistema nervoso. Quanto spesso ci accade, nelle frustrazioni associate ai nostri vani tentativi di risolvere i misteri della mente, di trovare conforto in un'anatomia reale o fantastica, e di pensare al pensiero come a un particolare neurone, o a uno stato d'animo come a un particolare neurotrasmettitore! È una tentazione che scaturlisce

dall'esasperazione di fronte al carattere non verificabile e vago di tutte le soluzioni citate sopra. Ma mettiamo da parte tutte queste sottigliezze verbali! Queste pose esoteriche della filosofia e anche le teorie cartacee dei behavioristi non sono altro che sotterfugi per evitare il materiale stesso di cui stiamo parlando! Ecco un animale – oppure un uomo, se preferite – sul tavolo della nostra analisi. Se è cosciente, la sua coscienza dev'essere qui, proprio dentro di lui, nel cervello di fronte a noi, non nelle presuntuose mezze idee della filosofia in un passato lontano e incapace! E oggi noi possediamo finalmente le tecniche necessarie per esplorare direttamente il sistema nervoso, da cervello a cervello. La risposta dev'essere qui in qualche punto, in questa massa di un chilo e mezzo di materia grigio-rosata.

Tutto quel che dobbiamo fare è cercare quali parti del cervello siano responsabili della coscienza e poi ricostruirne l'evoluzione anatomica, e avremo risolto il problema dell'origine della coscienza. Inoltre, se studieremo il comportamento di specie attuali corrispondenti a varie fasi dello sviluppo di queste strutture neurologiche, saremo finalmente in grado di rivelare con esattezza sperimentale che cos'è fondamentalmente la coscienza. Ora, questo ha l'aria di essere un programma scientifico eccellente. Sin da quando Descartes individuò la sede della coscienza nella ghiandola pineale, una proposta che fu confutata recisamente dai fisiologi del suo tempo, c'è stata una ricerca fervente, anche se spesso superficiale, per scoprire dove risieda la coscienza nel cervello.¹⁵ E la ricerca è ancora in corso.

Attualmente un plausibile candidato al ruolo di sostrato neurale della coscienza è il frutto di una fra le scoperte neurologiche più importanti del nostro tempo. Si tratta di quel groviglio di minuscoli neuroni chiamato formazione reticolare, che è rimasto per molto tempo nascosto e insospettato nel ponte di Varolio. La formazione reticolare si estende dalla parte superiore del midollo spinale, attraverso il ponte di Varolio, nel talamo e nell'ipotalamo, attraendo linee collaterali da nervi

sensori e motori. Ma non è tutto. La formazione reticolare possiede anche linee di comando dirette che la collegano con una mezza dozzina di aree importanti della corteccia e probabilmente con tutti i nuclei del ponte di Varolio, oltre a inviare fibre lungo il midollo spinale, dove influenza i sistemi sensori e motori periferici. La sua funzione è quella di sensibilizzare o 'risvegliare' determinati circuiti nervosi e di neutralizzarne altri, tanto che i primi ricercatori operanti in questo settore la battezzarono «il cervello vigile».¹⁶

La formazione reticolare è chiamata spesso anche col suo nome funzionale di sistema reticolare attivante. Essa è il luogo in cui l'anestesia generale produce il suo effetto disattivandone i neuroni. La resezione di questo sistema produce sonno e coma permanenti. Stimolandolo invece con un elettrodo impiantato in una qualsiasi delle sue regioni si risveglia quasi sempre un animale addormentato. La formazione reticolare è capace inoltre di graduare l'attività della maggior parte del cervello, come conseguenza della sua propria eccitabilità interna e del titolo della sua neurochimica. Ci sono eccezioni, troppo complesse perché se ne possa discutere qui, le quali non sono però tali da indebolire l'idea eccitante che questa rete disordinata di piccoli neuroni che connettono l'intero cervello, questo nucleo centrale di transazioni fra i sistemi strettamente sensori e motori della neurologia classica, sia la risposta cercata da molto tempo all'intero problema.

Se ora consideriamo l'evoluzione della formazione reticolare, chiedendoci se potrebbe essere o no correlata con l'evoluzione della coscienza, non troviamo alcun incoraggiamento. Risulta che essa è una fra le parti più antiche del sistema nervoso e anzi si potrebbe sostenere con buone ragioni che è la parte più antica, attorno alla quale si svilupparono le vie e i nuclei più ordinati, più specifici e più evoluti. Il poco che sappiamo attualmente sull'evoluzione della

formazione reticolare non sembra indicare che il problema della coscienza e della sua origine sarà risolto da un tale studio.

In questo ragionamento, inoltre, c'è un inganno, un errore che è fin troppo comune e inespresso nella nostra tendenza a tradurre i fenomeni psicologici in neuroanatomia e in chimica. Noi possiamo conoscere nel sistema nervoso solo ciò che abbiamo prima conosciuto nel comportamento. Anche se noi avessimo uno schema completo delle connessioni del sistema nervoso, non saremmo lo stesso in grado di rispondere alla nostra domanda centrale. Anche se conoscessimo le connessioni di ogni filamento di ogni singolo cilindrase p dendrite in ogni specie mai esistita, assieme a tutti i suoi neurotrasmettitori e al modo in cui essi variarono nei loro miliardi di sinapsi in ciascun cervello mai esistito, non potremmo comunque mai sapere – *mai*, ripeto – da una conoscenza del solo cervello se tale cervello contiene o no una coscienza simile alla nostra. Dobbiamo prendere l'avvio dall'alto, da una qualche concezione di che cos'è la coscienza, di che cos'è la nostra introspezione. Dobbiamo essere ben sicuri di ciò prima di affrontare lo studio del sistema nervoso e di parlare della sua neurologia.

Dobbiamo perciò cercare di cominciare *ex novo* stabilendo che cos'è la coscienza. Abbiamo già visto che questa non è una cosa facile, e che la storia di quest'argomento è un'enorme confusione fra metafora e designazione. In situazioni di questo genere, dove l'oggetto di studio è qualcosa di recalcitrante a ogni benché minima delucidazione, è saggio cominciare stabilendo *che cosa quel qualcosa non è*. E questo è il compito del prossimo capitolo.

Libro primo

La mente dell'uomo

I.

La coscienza della coscienza

Quando ci poniamo la domanda «che cos'è la coscienza?», diventiamo coscienti della coscienza. E la maggior parte di noi ritiene che proprio questa coscienza della coscienza sia la coscienza. Ma non è così.

Quando siamo coscienti della coscienza, siamo convinti che la coscienza è la cosa più evidente che si possa immaginare. Pensiamo che la coscienza sia l'attributo che definisce tutti i nostri stati di veglia, i nostri stati d'animo e sentimenti, i nostri ricordi, pensieri, attenzioni e volizioni. Ci sentiamo confortevolmente sicuri che la coscienza è la base dei concetti, dell'apprendimento e del ragionamento, del pensiero e del giudizio, e che è tale perché registra e immagazzina le nostre esperienze man mano che si verificano, consentendoci di esaminarle introspettivamente e di imparare da esse a nostro arbitrio. Siamo anche pienamente coscienti che tutto questo meraviglioso complesso di operazioni e di contenuti che chiamiamo coscienza è situato da qualche parte all'interno della testa.

A un esame critico, tutte queste proposizioni si rivelano erranee. Esse sono il costume con cui la coscienza si è mascherata per secoli. Sono le idee errate che hanno impedito di pervenire a una soluzione del problema dell'origine della coscienza. Dimostrare questi errori e indicare che cosa non è la coscienza è il compito lungo ma io spero avventuroso di questo

capitolo.

L'estensione della coscienza

Per cominciare, ci sono vari usi della parola coscienza che possiamo rifiutare immediatamente in quanto scorretti. Abbiamo per esempio l'espressione «perdere coscienza» dopo aver ricevuto un colpo in testa. Ma se questa espressione fosse corretta, non avremmo alcuna parola per designare quegli stati di sonnambulismo noti nella letteratura clinica in cui un individuo è chiaramente non cosciente ma nondimeno reagisce a ciò che lo circonda, diversamente da una persona che ha perso conoscenza in seguito a un trauma fisico. Dovremmo dire perciò che nel primo caso la persona che ha ricevuto un forte colpo alla testa ha perduto sia la coscienza sia quella che chiamo reattività, le quali sono perciò cose diverse.

Questa distinzione è importante anche nella normale vita quotidiana. Noi reagiamo costantemente a varie cose anche senza averne coscienza al momento. Mentre sto seduto sotto un albero reagisco sempre all'albero, al terreno, alla mia posizione corporea, tant'è vero che, se mi viene voglia di camminare, mi alzerò da terra senza neppure aver coscienza di farlo.

Immerso nelle idee di questo primo capitolo, raramente ho coscienza perfino di dove mi trovo. Scrivendo reagisco alla matita che ho in mano, dal momento che la stringo, e reagisco al mio blocco per appunti visto che lo tengo sulle ginocchia, e alle sue linee, giacché le seguo scrivendo, ma ho coscienza solo di ciò che sto cercando di dire e del problema se ciò che sto scrivendo sarà chiaro o no per i lettori.

Se un uccello si alza improvvisamente dal bosco vicino e vola stridendo verso l'orizzonte, può accadere che io mi volti e lo guardi e lo senta, e poi torni a concentrarmi su questa pagina senza avere coscienza di essermi distratto per un momento.

In altri termini, la reattività copre tutti gli stimoli che il mio comportamento registra in qualche modo, mentre la coscienza è qualcosa di completamente distinto ed è un fenomeno assai meno onnipresente. Solo di tanto in tanto noi siamo coscienti di ciò cui stiamo reagendo. E mentre la reattività può essere definita in termini comportamentali e neurologici, lo stesso non è possibile, con le conoscenze attuali, per la coscienza.

Questa distinzione ha però una portata molto maggiore. Noi reagiamo di continuo alle cose che ci circondano in modi che non hanno nessuna componente fenomenica nella coscienza, nessuna e mai. Mentre vediamo un oggetto, i nostri occhi, e perciò le nostre immagini retiniche, reagiscono ad esso spostandosi venti volte al secondo, eppure noi vediamo un oggetto stabile e immobile e non abbiamo alcuna coscienza della successione di vari *input* o della loro composizione nell'oggetto. Un'immagine retinica anormalmente piccola di qualcosa che sia inserito nel contesto appropriato viene vista automaticamente come un oggetto che si trovi a distanza, correzione che non siamo coscienti di fare. Contrasti di colore e di luce e altri elementi costanti della percezione si succedono di continuo in ogni istante della nostra esperienza di veglia e anche di sogno senza che ne abbiamo la minima coscienza. E questi esempi sfiorano appena la moltitudine di processi di cui, sulla base delle precedenti definizioni della coscienza, potremmo attenderci di essere coscienti, ma di cui sicuramente non lo siamo. Sto pensando alla definizione di coscienza data da Titchener: «la somma totale dei processi mentali che hanno luogo ora». Noi siamo oggi molto lontani da tale posizione.

Ma procediamo oltre. La coscienza è una parte della nostra vita mentale molto più piccola di quanto abbiamo coscienza, perché non possiamo essere coscienti di ciò di cui non siamo coscienti. Com'è semplice esprimere questo concetto, e com'è difficile rendersi conto esattamente del suo significato! È come

chiedere a una torcia elettrica in una stanza buia di cercarvi qualcosa che non sia illuminato. La torcia, vedendo luce in qualsiasi direzione si rivolga, concluderebbe che c'è luce dappertutto. Allo stesso modo si può avere l'impressione che la coscienza pervada tutta l'attività mentale, mentre in realtà non è così.

Anche gli aspetti temporali della coscienza pongono un problema interessante. Quando siamo svegli, siamo sempre coscienti? Noi pensiamo di sì, anzi ne siamo sicuri! Chiudo gli occhi, e anche se non mi sforzo di pensare la coscienza continua a scorrere, un grande fiume di contenuti in una successione di condizioni diverse che mi è stato insegnato a chiamare pensieri, immagini, ricordi, dialoghi interiori, rimpianti, desideri, decisioni, il tutto intessuto con la teoria costantemente mutevole di sensazioni esteriori di cui sono selettivamente consapevole. C'è sempre una continuità. Questa è certamente la nostra impressione. E qualsiasi cosa stiamo facendo, sentiamo che il nostro stesso sé, la parte più riposta della nostra identità profonda, si identifica con questo flusso continuo che cessa solo nel sonno, negli spazi fra i sogni ricordati. Questa è la nostra esperienza. E molti pensatori hanno visto in questo spirito di continuità il luogo da cui prendere l'avvio in filosofia, il fondamento stesso della certezza, di cui nessuno può dubitare. *Cogito, ergo sum.*

Ma quale significato potrebbe avere questa continuità? Se pensiamo un minuto come una somma di 60.000 millisecondi, possiamo dire di essere coscienti in ciascuno di quei millisecondi? Se pensate di sì, potete continuare a dividere le unità temporali, ricordando che la scarica dei neuroni è di ordine finito, anche se non abbiamo alcuna idea di come ciò si concili col nostro senso della continuità della coscienza. Ben poche persone desidererebbero affermare che la coscienza aleggia in un certo senso come una nebbia al di sopra e attorno al sistema nervoso, senza alcuna connessione con le necessità materiali dei

periodi refrattari dei neuroni.

È molto più probabile che l'apparente continuità della coscienza sia in realtà un'illusione, esattamente come la maggior parte delle altre metafore sulla coscienza. Nella nostra analogia della torcia elettrica, questa sarebbe cosciente di essere accesa solo quando è accesa. Anche se fra un periodo di luce e l'altro intercorressero intervalli di tempo molto lunghi, la torcia, sempre che le cose restino in generale immutate, avrebbe l'impressione di essere rimasta sempre accesa. Noi siamo quindi coscienti meno a lungo di quanto pensiamo, perché non possiamo essere coscienti di quando non siamo coscienti. E la sensazione di un grande flusso ininterrotto di ricche esperienze interiori, che ora scivolano lentamente attraverso stati d'animo sognanti, ora precipitano in torrenti impetuosi lungo gole di balenanti intuizioni o salgono con moto eguale attraverso i nostri giorni più splendidi, è quello che è su questa pagina: una metafora per il modo in cui la coscienza soggettiva appare alla coscienza soggettiva.

Ma c'è un modo migliore per ribadire questa osservazione. Se chiudiamo l'occhio sinistro e osserviamo fissamente col destro il margine sinistro di questa pagina, non abbiamo affatto coscienza di un grande vuoto nella nostra visione, a una decina di centimetri verso destra. Ma se, continuando a fissare il margine sinistro col solo occhio destro, facciamo scorrere un dito lungo una riga di stampa dal margine sinistro a quello destro, a un certo punto vedremo la punta del dito sparire in questo vuoto e la vedremo poi riapparire dall'altra parte. Questo fenomeno è dovuto a un vuoto di due millimetri nella parte della retina verso il naso, là dove le fibre ottiche si riuniscono assieme per emergere poi dall'occhio in direzione del cervello.¹⁷ La cosa interessante a proposito di questo vuoto è che non si tratta tanto di una macchia cieca, come esso viene chiamato di solito, bensì di una non-macchia.¹⁸ Un cieco vede il suo buio.¹⁹ Noi non riusciamo però a percepire alcun vuoto nella nostra visione, e

tanto meno a esserne coscienti in alcun modo. Esattamente come lo spazio attorno alle macchie cieche è uno spazio continuo, senza alcun vuoto, così la coscienza salda se stessa al di sopra delle proprie discontinuità temporali, dando l'illusione della continuità.

Gli esempi di quanto poco siamo coscienti del nostro comportamento quotidiano possono essere moltiplicati in quasi ogni campo. Suonare il pianoforte è un esempio veramente straordinario.²⁰ Quando si suona si eseguono contemporaneamente numerose attività diverse tra loro senza quasi averne coscienza: due righe separate di segni pressoché geroglifici devono essere lette simultaneamente, la mano destra guidata verso l'una e la sinistra verso l'altra, vari compiti sono assegnati alle dieci dita e la diteggiatura risolve vari problemi motori senza alcuna consapevolezza, la mente traduce diesis, bemolle e note naturali in tasti neri e bianchi, obbedendo alla durata di semibrevis, semiminime o semicrome e di pause e trilli, mentre una mano esegue forse un tempo di tre quarti e l'altra di quattro quarti e i piedi smorzano o legano o tengono varie altre note. E in tutto questo tempo l'esecutore, l'esecutore cosciente, è al settimo cielo del rapimento artistico per i risultati di tutta quest'attività difficilissima, o forse è completamente assorto in contemplazione della giovane donna che gli volta le pagine dello spartito, giustamente persuaso di mostrarle, in quel momento di grazia, la sua vera anima! Ovviamente, la coscienza ha di solito un ruolo nell'apprendimento di tali attività complesse, ma non necessariamente nella loro esecuzione, e questa è l'unica cosa che mi interessa stabilire qui.

Spesso la coscienza non solo non è necessaria, ma può essere del tutto indesiderabile. Il nostro pianista, se diventasse improvvisamente consapevole delle sue dita durante una serie furiosa di arpeggi, dovrebbe smettere di suonare. Nijinskij disse una volta che, quando danzava, era come se fosse nell'orchestra e

di là guardasse se stesso; egli era cosciente non di ogni movimento che faceva ma di come appariva agli altri. Un velocista può essere cosciente di dove si trova relativamente agli altri nella corsa, ma certo non è cosciente di mettere una gamba davanti all'altra; una tale coscienza rischierebbe anzi di farlo incespicare. E chiunque giochi a tennis al mio livello mediocre conosce l'exasperazione di vedersi «saltare» improvvisamente il servizio e di fare serie consecutive di doppi falli! Quanto maggiore è il numero di doppi falli, tanto più si diventa coscienti dei propri movimenti (e della propria cattiva disposizione) e tanto peggio vanno le cose.²¹

Fenomeni di esecuzione inconscia come questi non possono essere spiegati sulla base dell'eccitazione fisica, poiché fenomeni inconsci analoghi si verificano in occupazioni meno impegnative. In questo stesso istante voi lettori non siete coscienti di come state seduti, della posizione delle vostre mani, della vostra velocità di lettura, benché lo siate diventati non appena io ho menzionato queste cose. Mentre leggiamo non siamo coscienti delle lettere o anche delle parole o della sintassi o delle frasi e della punteggiatura, ma solo del significato. E quando ascoltiamo un discorso, i fonemi si perdono nelle parole e le parole nelle frasi e le frasi in ciò che si sta cercando di dire, il significato. Essere coscienti degli elementi del discorso equivale a distruggerne l'intenzione.

Ciò vale anche per chi parla. Se parliamo sforzandoci di mantenere una piena coscienza della struttura grammaticale e sintattica del discorso, veniamo ben presto ridotti al silenzio.

Allo stesso modo, quando si scrive, è un po' come se fosse la matita o la penna o la macchina da scrivere stessa a occuparsi dell'ortografia delle parole, a staccarle una dall'altra, a mettere una punteggiatura appropriata, ad andare a capo, a non cominciare due frasi consecutive nello stesso modo, a stabilire di mettere qui un punto interrogativo là un punto esclamativo, e ciò proprio mentre noi siamo assorbiti in ciò che stiamo cercando di

esprimere e ci sforziamo di identificarci con la persona a cui ci rivolgiamo.

Mentre parliamo o scriviamo non siamo infatti davvero coscienti di ciò che facciamo realmente in quel momento. Il funzionamento della coscienza riguarda la decisione di che cosa dire, come dirlo e quando dirlo, mentre la successione ordinata e compiuta dei fonemi o delle lettere che scriviamo è qualcosa che noi ci troviamo in qualche modo già fatto.

La coscienza non è una copia dell'esperienza

Benché la metafora della mente vuota fosse già stata usata negli scritti attribuiti ad Aristotele, fu solo da quando John Locke, nel Seicento, concepì la mente come una *tabula rasa* che si cominciò a insistere su questo aspetto della coscienza come accumulo di esperienze, cosicché essa ci appare affollata di ricordi che possiamo riesaminare nell'introspezione. Se Locke fosse vissuto ai nostri giorni avrebbe usato la metafora di una macchina fotografica anziché quella di una lavagna, ma l'idea è la stessa. E la maggior parte della gente crede con assoluta convinzione che la funzione principale della coscienza sia quella di immagazzinare esperienza, di copiarla come fa una macchina fotografica, in modo da consentirci di riflettere su di essa in un secondo momento.

Così parrebbe. Ma consideriamo i seguenti problemi. La porta della nostra stanza si apre da destra o da sinistra? Qual è il secondo dito di una mano in ordine di lunghezza decrescente? A un semaforo, è il rosso o il verde a trovarsi in alto? Quanti denti vediamo mentre ce li spazzoliamo? Se ci troviamo in una stanza che ci è ben familiare, proviamo a scrivere su un pezzo di carta, senza voltarci, tutti gli oggetti che si trovano sulla parete alle nostre spalle, e poi controlliamo l'esattezza e la completezza del nostro elenco.

Penso che molti di noi resterebbero sorpresi nel constatare quanta poca parte si riesce a recuperare nella coscienza, mediante la retrospezione, delle immagini che si sarebbero dovute immagazzinare sulla base di un così gran numero di esperienze anteriori illuminate dall'attenzione. Se d'improvviso la porta della nostra camera si aprisse nella direzione inversa, se d'un tratto un altro dito diventasse più lungo, se nel semaforo la luce rossa fosse situata diversamente, se avessimo un dente in più o se alla nostra finestra fosse stata applicata una diversa chiusura, ce ne accorgeremmo immediatamente, a dimostrazione del fatto che 'conoscevamo' tutto ciò, ma non in modo cosciente. Questa è la distinzione, familiare agli psicologi, fra riconoscimento e richiamo. Ciò che noi possiamo richiamare coscientemente è solo il contenuto di un ditale rispetto agli oceani immensi delle nostre conoscenze reali.

Gli esperimenti di questo tipo dimostrano che la memoria cosciente non è un deposito di immagini sensoriali, come si pensa qualche volta. Solo se in qualche occasione avessimo badato coscientemente alla lunghezza delle nostre dita o al modo di aprirsi della porta della nostra stanza, se avessimo talvolta contato i nostri denti, pur avendoli osservati innumerevoli volte, potremmo ricordare questi particolari. Se non abbiamo fatto specificamente attenzione a ciò che si trova sulla parete, se non l'abbiamo lavata o dipinta di recente, resteremo sorpresi nel constatare quante cose ci sono sfuggite. Proviamo a esaminare la cosa introspettivamente. Non ci siamo chiesti, in ciascuno di questi casi, che cosa *doveva* esserci? Prendendo l'avvio da idee e ragionamenti anziché da immagini? La retrospezione cosciente non è il recupero di immagini bensì il recupero di ciò di cui siamo stati coscienti in precedenza, ²² e la rielaborazione di questi elementi in configurazioni razionali o plausibili.

Prospettiamo ora le cose in modo diverso. Pensate, per esempio, a quando siete entrati nella stanza in cui vi trovate ora e

a quando avete preso in mano questo libro. Esaminate questi fatti introspettivamente e poi ponetevi la domanda: le immagini di cui avete le copie sono i medesimi campi sensoriali reali di quando siete entrati e vi siete seduti e avete cominciato a leggere? Non avete forse un'immagine di voi stessi mentre entrate per una delle porte, o anche una visione complessiva di uno degli ingressi, e non vedete poi forse vagamente voi stessi nell'atto di sedervi e prendere in mano il libro? Cose di cui non avete mai avuto esperienza tranne che in questa introspezione! E siete in grado di ricostruire i campi di suoni attorno all'evento? O le sensazioni tattili di quando vi siete seduti, avete alleviato i vostri piedi della pressione del corpo e avete aperto questo libro? Ovviamente, se continuaste a procedere col pensiero potreste anche riorganizzare le immagini presentate dalla vostra retrospezione in modo da «vedervi» di fatto mentre entrate nella stanza esattamente come potrebbe essere avvenuto; e da «udire» il rumore della sedia e delle pagine del libro sfogliate, e «sentire» le sensazioni cutanee. Secondo me però questa rievocazione è composta in gran parte da immagini create – un'operazione che più avanti designeremo col vocabolo narratizzare – di come dovrebbe essere l'esperienza, invece che di come fu realmente.

Oppure esaminiamo per introspezione l'ultima volta che siamo andati a nuotare: avremo quasi sicuramente un'immagine di una spiaggia, di un lago o di una piscina, un'immagine che è in gran parte una retrospezione, ma quando arriviamo a noi che nuotiamo, ecco che, come Nižinskij nella danza, noi vediamo noi stessi nuotare, cosa che in realtà non abbiamo mai osservato! Nella nostra retrospezione c'è ben poco delle sensazioni reali del nuoto, della superficie dell'acqua a contatto col nostro viso, della percezione tattile dell'acqua sulla nostra pelle, o di quanto i nostri occhi si trovavano sott'acqua quando volgevamo la testa per respirare.²³ Similmente, se pensiamo all'ultima volta che abbiamo dormito all'aperto, o siamo andati a pattinare o – in mancanza d'altro – abbiamo fatto in pubblico qualcosa di cui ci

siamo rammaricati, tendiamo a non vedere, udire o sentire le cose come le abbiamo realmente percepite, ma piuttosto a ricrearle in termini oggettivi, a vedere noi stessi inseriti in quella determinata situazione come se noi fossimo qualcun altro. Una contemplazione retrospettiva nella memoria è quindi in gran parte un'invenzione, nella quale vediamo noi stessi come se fossero altri a guardarci. La memoria è il mezzo di ciò-che-deve-essere-stato, Anche se non ho dubbi sul fatto che, in ciascuno di questi casi, ognuno di noi potrebbe inventare per inferenza un'immagine soggettiva dell'esperienza, convintissimo che quelli siano i suoi ricordi genuini.

La coscienza non è necessaria per i concetti

Un'altra confusione importante circa la coscienza è la convinzione che essa sia in modo specifico ed esclusivo il luogo in cui si formano i concetti. L'idea che noi formiamo i concetti riunendo assieme quelle, fra le nostre varie esperienze coscienti concrete, che presentano caratteri simili è molto antica. Essa ha fornito addirittura il paradigma per un gran numero di esperimenti compiuti da psicologi convinti di studiare in tal modo la formazione dei concetti.

Nel secolo scorso Max Muller, in una delle sue affascinanti discussioni, portò il problema al dunque chiedendosi chi avesse mai visto un albero. «Nessuno ha mai visto un albero, ma solo questo o quell'abete, o quercia, o melo... L'albero, perciò, è un concetto, e in quanto tale non può mai esser visto o percepito dai sensi».²⁴ Nell'ambiente esterno si trovano solo alberi particolari, e il concetto generale di albero esiste solo nella coscienza.

Ora, la relazione fra concetti e coscienza potrebbe essere oggetto di una discussione piuttosto estesa, ma quel che mi preme qui è semplicemente far vedere che non c'è una connessione necessaria fra loro. Quando Müller dice che nessuno

ha mai visto *un* albero, scambia ciò che sa su un oggetto per l'oggetto stesso. Ogni viandante affaticato, dopo aver percorso chilometri e chilometri sotto un sole ardente, ha visto *un* albero. Lo stesso vale per ogni gatto o scoiattolo inseguiti da un cane. L'ape ha un concetto di fiore, l'aquila ha un concetto di cengia su una roccia a picco e un tordo che fa il nido ha un concetto di forcella di un ramo alto ricoperto di foglie verdi. I concetti sono semplicemente classi di cose equivalenti dal punto di vista del comportamento. I concetti originari sono anteriori all'esperienza. Essi sono fondamentali per le strutture aptiche che rendono possibile il verificarsi di un comportamento.²⁵ In effetti quel che Müller avrebbe dovuto dire era che nessuno è mai stato *cosciente* di *un* albero. La coscienza, infatti, non solo *non* è il deposito dei concetti, ma di solito neppure se ne serve! Quando noi pensiamo coscientemente a *un* albero, siamo in verità coscienti di un albero particolare, dell'abete o della quercia o dell'olmo che si trova accanto alla nostra casa, e lasciamo che esso stia per il concetto, nello stesso modo in cui facciamo rappresentare il concetto anche dalla parola che lo esprime. Di fatto, una delle grandi funzioni del linguaggio è quella di rappresentare un concetto con una parola, che è esattamente ciò che facciamo quando scriviamo o parliamo su argomenti concettuali. E dobbiamo fare così perché di solito i concetti non si trovano affatto nella coscienza.

La coscienza non è necessaria per l'apprendimento

Un terzo importante fraintendimento della coscienza è credere che essa sia la base dell'apprendimento. Specialmente per i molti illustri psicologi associazionisti durante il Settecento e l'Ottocento apprendere voleva dire raggruppare idee nella coscienza per somiglianza, contiguità o, a volte, mediante un qualche altro tipo di relazione. Né importava se si stesse parlando di un uomo o di un animale; l'apprendimento era

sempre un «trarre profitto dall'esperienza» o una combinazione di idee nella coscienza, come ho detto nell'introduzione. Perciò il comune sapere contemporaneo, senza rendersi ben conto del perché, ha ereditato culturalmente la nozione secondo cui la coscienza sarebbe necessaria per l'apprendimento.

L'argomento è un po' complesso. Esso è purtroppo anche svisato in psicologia da un gergo talvolta scostante, che è in realtà un'ipergeneralizzazione della terminologia dei riflessi spinali di derivazione ottocentesca. Ai nostri fini, però, possiamo suddividere lo studio dell'apprendimento in laboratorio in tre tipi basilari: l'apprendimento di segnali, di abilità e di soluzioni. Consideriamoli uno dopo l'altro ponendoci la domanda: la coscienza è necessaria?

L'apprendimento di segnali (o condizionamento classico o pavloviano) è l'esempio più semplice. Se un segnale luminoso, seguito immediatamente da un soffio d'aria attraverso un tubo di gomma, è diretto sull'occhio di una persona una decina di volte, la palpebra, che in precedenza batteva solo per il soffio d'aria, comincerà a battere anche per il segnale luminoso da solo, e questo fenomeno diventerà sempre più frequente col ripetersi dell'esperimento.²⁶ I soggetti che si sono sottoposti a questo ben noto procedimento di apprendimento di segnali riferiscono che esso non ha alcuna componente cosciente. Anzi, la coscienza, in questo esempio l'intrusione di battiti volontari delle palpebre nel tentativo di facilitare l'apprendimento del segnale, impedisce il verificarsi dell'apprendimento stesso.

In situazioni più comuni si può dimostrare che lo stesso semplice apprendimento associativo avviene senza che il soggetto ne abbia alcuna coscienza. Se, mentre stiamo facendo uno spuntino particolarmente delizioso, viene suonato un determinato tipo di musica, quando sentiremo di nuovo la stessa musica quei suoni ci piaceranno un po' di più e avremo persino un po' più di saliva in bocca. La musica è diventata il segnale di

un piacere che si insinua nel nostro giudizio. E lo stesso vale nel caso di quadri.²⁷ I soggetti sottoposti a questo tipo di test in laboratorio, interrogati sul perché quella musica o quei quadri sembravano loro più belli dopo lo spuntino, non erano in grado di rispondere. Essi non avevano coscienza di avere imparato qualcosa. Ma la cosa davvero interessante in proposito è che, se si conosce questo fenomeno già prima dell'esperimento e si è coscienti della connessione fra il cibo e la musica o la pittura, l'apprendimento non ha luogo. Anche in questo caso, la coscienza non solo non è necessaria per l'apprendimento ma *riduce* di fatto le nostre capacità di apprendere.

Come abbiamo visto sopra a proposito dell'esecuzione di abilità acquisite, anche nel loro apprendimento la coscienza è in effetti come una spettatrice impotente, avendo ben poco da fare. Un esempio semplice dimostrerà questo fatto. Prendiamo una moneta in ciascuna mano e lanciamole entrambe facendole incrociare in aria, in modo tale che ciascuna moneta, ricadendo, venga afferrata dalla mano opposta. Una decina di prove saranno sufficienti per apprendere quest'abilità. Mentre stiamo facendo queste prove, chiediamoci se siamo coscienti di tutto ciò che facciamo. La coscienza è davvero necessaria? Troveremo, io credo, che questo tipo di apprendimento è meglio descritto come «organico» piuttosto che come cosciente. La coscienza ci introduce nel compito, assegnandoci l'obiettivo da raggiungere. Ma da quel momento in poi, eccezion fatta forse per fuggevoli preoccupazioni nevrotiche circa la nostra capacità di realizzare quei compiti, è come se ci fosse qualcun altro ad apprendere per noi. Invece l'Ottocento, vedendo nella coscienza l'intero architetto del comportamento, avrebbe cercato di spiegare tale compito come un riconoscimento cosciente dei movimenti buoni e cattivi e come una ripetizione dei primi e un'eliminazione dei secondi per libera scelta!

Non è diverso sotto questo aspetto l'apprendimento di

abilità complesse. È stata molto studiata la dattilografia, e in generale si è d'accordo, per usare le parole di uno sperimentatore, sulla tesi che «tutti gli adattamenti e le scorciatoie nei metodi furono adottati in modo inconscio, ossia furono trovati dai soggetti dell'apprendimento in modo per nulla intenzionale. I soggetti notarono all'improvviso che stavano facendo certe parti del lavoro in un modo nuovo e migliore».²⁸

Nell'esperimento citato del gettare in aria le monete, abbiamo forse persino scoperto che la coscienza, se presente, impediva l'apprendimento. Questa è una scoperta molto comune nell'apprendimento di abilità, così come lo è, e lo abbiamo visto, nella loro esecuzione. Lasciamo che l'apprendimento proceda senza un intervento eccessivo della nostra coscienza, e tutto sarà fatto in modo molto più spedito ed efficiente. A volte anche troppo, dato che, in abilità complesse come la dattilografia, può capitare di apprendere a battere costantemente «lgi» anziché «gli». Il rimedio consiste nel rovesciare il processo esercitandosi coscientemente nell'errore «lgi», dopo di che, contrariamente all'idea che «vai più la pratica della grammatica», l'errore viene eliminato: un fenomeno chiamato pratica negativa.

Anche nelle comuni abilità motorie studiate in laboratorio, come in sistemi complessi di *pursuit-rotor*²⁹ o nell'esperimento consistente nel seguire con una matita la traccia di un disegno osservandolo non direttamente ma in uno specchio, i soggetti ai quali si chiedeva di essere molto coscienti dei loro movimenti facevano peggio.³⁰ Anche gli istruttori di atletica da me interrogati seguono inconsapevolmente tali principi verificati in laboratorio quando raccomandano agli atleti da loro allenati di non pensare troppo a ciò che stanno facendo. L'esercizio Zen di apprendere il tiro con l'arco è estremamente esplicito su questo punto: viene consigliato all'arciere di non pensare a se stesso mentre tira l'arco e scocca la freccia, ma di liberarsi dalla coscienza di ciò che sta facendo, lasciando che l'arco si tenda da sé e la freccia si liberi da sé dalle dita al momento giusto.

L'apprendimento di soluzioni (o apprendimento strumentale o condizionamento operante) è un caso più complesso. Di solito, quando si sta cercando una soluzione a un problema o una via verso una meta, la coscienza svolge una parte considerevole nell'impostare il problema in un certo modo. La coscienza però non è necessaria. Si possono illustrare casi in cui una persona non ha alcuna coscienza né della meta che sta cercando né della soluzione che trova per giungere a tale meta.

Possiamo dimostrarlo con un altro esperimento semplice. Chiediamo a qualcuno di sedersi di fronte a noi e di dire delle parole, tutte quelle che gli vengono in mente, facendo una pausa di due o tre secondi dopo ciascuna di esse per consentirci di scriverla. Se dopo ogni parola plurale (o dopo ogni aggettivo, o parola astratta, o un qualsiasi altro tipo di parola) diciamo «bene» o «giusto» mentre la scriviamo, o un semplice «mmm», oppure sorridiamo, o ripetiamo la parola plurale con piacere, la frequenza dei nomi plurali (o di qualsiasi altro tipo di parola scegliamo) aumenterà significativamente man mano che il soggetto continuerà a dire parole. La cosa importante qui è che il soggetto non è affatto consapevole di imparare qualcosa.³¹ Egli non si accorge che sta cercando un modo per fare aumentare i nostri segnali di incoraggiamento, né è cosciente della sua soluzione di questo problema. Ogni giorno, in tutte le nostre conversazioni, noi istruiamo gli altri e siamo costantemente istruiti da loro in questo modo, senza esserne mai consapevoli.

Un tale apprendimento inconscio non è limitato al comportamento verbale. Agli studenti di una classe di psicologia fu chiesto di fare complimenti a ogni ragazza del college che indossasse abiti rossi. Entro una settimana la mensa universitaria era tutta uno splendore di rosso (e di generale affettuosità), e nessuna ragazza era consapevole di essere stata influenzata. Un'altra classe, una settimana dopo aver sentito una lezione sull'apprendimento e l'addestramento inconsci, sperimentò tali nozioni sul professore. Ogni volta che il docente, durante la

lezione, passeggiava verso la parte destra dell'aula, gli studenti gli prestavano un'attenzione rapita e ridevano rumorosamente alle sue battute. È stato riferito che gli studenti furono in grado di addestrare il professore sino quasi a farlo uscire dall'aula, senza che egli notasse nulla di insolito.³²

Il problema critico, nella maggior parte di questi studi, è che se il soggetto decidesse in anticipo di ricercare tali contingenze di rinforzo, acquisterebbe coscienza di quello che sta apprendendo a fare. Un modo per evitare questa presa di coscienza consiste nel servirsi di una risposta comportamentale che sia impercettibile al soggetto. Un tale esperimento è stato eseguito usando un muscolo piccolissimo del pollice i cui movimenti, impercettibili a noi, possono essere scoperti solo da apparecchiature di registrazione elettrica. Ai soggetti fu detto che gli esperimenti riguardavano l'effetto sulla tensione muscolare di rumori intermittenti sgradevoli combinati a musica. Quattro elettrodi furono applicati al loro corpo, ma l'unico vero era quello applicato al piccolo muscolo del pollice, mentre gli altri tre erano fittizi. L'apparecchiatura fu predisposta in modo tale che, ogni volta che veniva rilevata la contrazione impercettibile del muscolo del pollice, il rumore sgradevole veniva interrotto per 15 secondi, o ritardato per 15 secondi se non era inserito al momento della contrazione. In tutti i soggetti la contrazione impercettibile che metteva fine al rumore sgradevole aumentò di frequenza senza che i soggetti avessero la benché minima coscienza di stare imparando a interrompere il rumore sgradevole.³³

La coscienza non è dunque una parte necessaria del processo di apprendimento, e ciò vale per l'apprendimento tanto di segnali quanto di abilità o di soluzioni. Ci sarebbero, ovviamente, molte altre cose da dire su quest'argomento affascinante, giacché il grosso della ricerca contemporanea sulla modificazione del comportamento si muove lungo queste linee.

Per il momento, però, abbiamo stabilito semplicemente che la vecchia dottrina secondo cui l'esperienza cosciente è il sostrato di ogni forma di apprendimento è chiaramente e assolutamente falsa. A questo punto possiamo concludere almeno che è possibile – dico possibile – concepire esseri umani che non siano coscienti e nondimeno riescano ad apprendere e risolvere problemi.

La coscienza non è necessaria per il pensiero

Quando passiamo da aspetti semplici dell'attività mentale ad aspetti più complicati, entriamo in un territorio sempre più vago, dove i termini da noi usati diventano compagni di viaggio sempre più difficili. Il pensiero è certamente uno di questi. E l'affermazione che la coscienza non è necessaria per pensare ci strappa immediatamente una raffica di proteste. Ma come? Se il pensiero è il cuore stesso, la spina dorsale della coscienza! Ma qui è opportuno procedere lentamente. Quello a cui vorremmo riferirci è quel tipo di libera associazione che potrebbe essere definito pensare-a-qualcosa e che, di fatto, sembra sempre del tutto circondato e immerso nella provincia popolata di immagini della coscienza. Ma qui le cose non sono affatto così chiare come potrebbero sembrare.

Cominciamo col tipo di pensiero che sfocia in un risultato definibile mediante i termini giusto o sbagliato. Questo tipo di pensiero viene designato comunemente come formulazione di giudizi, ed è molto simile a uno degli estremi dell'apprendimento di soluzioni di cui ci siamo appena occupati.

Un esempio semplice, così semplice da apparire banale, ci porterà direttamente al cuore dell'argomento. Prendiamo due oggetti diversi a piacere, come una penna e una matita, o due bicchieri contenenti due quantità d'acqua diverse, e collochiamoli sul tavolo dinanzi a noi. Poi, socchiudendo gli occhi per

concentrare la nostra attenzione sul compito, prendiamo successivamente ciascun oggetto fra il pollice e l'indice e soppesiamolo per giudicare quale dei due sia il più pesante. Ora esaminiamo introspettivamente ogni cosa che stiamo facendo. Troveremo che siamo coscienti del contatto degli oggetti contro la cute delle dita, della leggera pressione verso il basso provocata dal loro peso, di qualsiasi protuberanza presente sulla superficie degli oggetti, e così via. E ora giudichiamo quale dei due oggetti è il più pesante. Ma che accade? Ecco: proprio l'atto di giudicare che un oggetto è più pesante dell'altro non è cosciente. In un certo senso, esso ci è dato dal nostro sistema nervoso. Se noi chiamiamo pensiero quel processo di giudizio, troviamo che tale pensiero non è affatto cosciente. Un esperimento senza dubbio semplice, ma estremamente importante. Esso demolisce infatti in un sol colpo l'intera tradizione secondo cui tali processi di pensiero sono la struttura della mente cosciente.

Questo tipo di esperimento fu molto studiato all'inizio del Novecento in quella che divenne nota come la Scuola di Wurzburg. Il tutto ebbe inizio nel 1901 con uno studio di Karl Marbe molto simile a quello descritto sopra, salvo che in esso furono usati piccoli pesi.³⁴ Al soggetto fu chiesto di sollevare due pesi posti di fronte a lui, e di mettere quello più pesante dinanzi allo sperimentatore. Sia lo sperimentatore sia i suoi soggetti, che erano tutti psicologi introspettivi molto preparati, scoprirono con grande sorpresa che il processo di giudizio non era mai cosciente. La fisica e la psicologia presentano sempre contrasti interessanti, ed è una delle ironie della scienza che l'esperimento di Marbe, pur essendo così semplice da sembrare sciocco, sia stato per la psicologia ciò che l'esperimento, così difficile da realizzare, di Michelson e Morley fu per la fisica. E come quest'ultimo esperimento dimostrò l'inesistenza dell'etere, la sostanza che si supponeva riempisse lo spazio cosmico, così l'esperimento dei pesi dimostrò che il giudizio, quel presunto contrassegno della coscienza, non esisteva affatto nella

coscienza.

Ma a questo punto qualcuno potrebbe formulare un'obiezione. Non può essere che nel sollevare oggetti il giudizio venisse formulato così rapidamente da non lasciar traccia nella coscienza? Dopo tutto, nell'introspezione usiamo sempre centinaia di parole per descrivere quel che accade in pochi secondi (Che fatto sorprendente!). E nella nostra memoria ciò che è appena accaduto si cancella nel momento stesso in cui tentiamo di descriverlo. Forse proprio qualcosa del genere accadeva nell'esperimento di Marbe, e poteva darsi quindi che quel tipo di pensiero che chiamiamo giudizio si trovasse veramente nella coscienza, se solo avessimo potuto ricordarlo.

Questo fu il problema affrontato da Watt alcuni anni dopo Marbe.³⁵ Per risolverlo, Watt usò un metodo diverso, quello delle associazioni di parole. Si facevano vedere al soggetto dei nomi stampati su cartoncini, e gli si chiedeva di dire il più rapidamente possibile una parola associata al nome proposto. Non si trattava di libera associazione, ma di quella che è chiamata tecnicamente associazione parzialmente vincolata: in serie diverse si chiedeva al soggetto di associare alla parola vista una parola sovraordinata (per esempio, quercia-albero), coordinata (quercia-olmo) o subordinata (quercia-tronco); o un intero (quercia-bosco), una parte (quercia-ghianda) o un'altra parte di un tutto comune (quercia-sentiero). La natura di questo compito di associazioni vincolate rendeva possibile dividere la coscienza del compito stesso in quattro periodi: le istruzioni circa quale restrizione si doveva applicare (per esempio, sovraordinata), la presentazione del nome-stimolo (per esempio, quercia), la ricerca di un'associazione appropriata, e la risposta verbale (per esempio, albero). Agli osservatori che esaminavano se stessi introspettivamente fu chiesto di limitarsi a osservare prima un periodo e poi un altro, per ottenere in tal modo una descrizione più esatta della coscienza in ciascuno di essi.

Ci si attendeva che la precisione di questo metodo di frazionamento dimostrasse l'erroneità delle conclusioni di Marbe, e che la coscienza del pensiero risultasse presente nel terzo periodo di Watt, il periodo della ricerca della parola adatta alla particolare associazione vincolata. Ma le cose andarono altrimenti. Il terzo periodo si rivelò all'introspezione assolutamente vuoto. Quel che sembrava accadere era che, una volta data una parola-stimolo e ottenuto che, preliminarmente, l'osservatore avesse capito in modo sufficiente il tipo di associazione richiesto, il pensiero era automatico e non realmente cosciente. Era un risultato considerevole. Un altro modo di esprimere tale risultato è che *si pensa prima ancora di sapere a che cosa si dovrà pensare*. La parte importante in questo contesto sono le istruzioni, le quali consentono poi all'intero processo di operare automaticamente. Userò in proposito il termine abbreviato *struzione*, cui attribuisco la doppia connotazione di istruzione e costruzione.³⁶

Il pensiero quindi, non è cosciente; esso è piuttosto un processo automatico che segue a una struzione e ai materiali su cui la struzione deve operare.

Ma non dobbiamo fermarci alle associazioni verbali; qualsiasi problema fornirà gli stessi risultati, persino quelli più vicini alle azioni volontarie. Se dico a me stesso: devo pensare a una quercia in estate, questa è una struzione, e quello che io chiamo «pensare a» è in realtà una teoria di immagini associate gettate sulle rive della mia coscienza da un mare ignoto, esattamente come le associazioni vincolate nell'esperimento di Watt.

Prendiamo le cifre 6 e 2, divise da una linea verticale: 612; tale stimolo produrrà l'idea di otto, quattro o tre a seconda che la struzione prescritta sia la somma, la sottrazione o la divisione. La cosa importante è che la struzione stessa, il processo di addizione, di sottrazione o di divisione, scompare nel sistema

nervoso una volta che è stata data. Essa è però senza dubbio presente «nella mente», dal momento che lo stesso stimolo può provocare una fra tre risposte diverse. E questa è una cosa di cui non abbiamo la minima consapevolezza, una volta che essa è stata messa in moto.

Supponiamo di avere una serie di figure come la seguente:



Che figura deve seguire in questa serie? Come siamo arrivati alla risposta? Una volta ricevuta la struzione, «vediamo» automaticamente che dev'essere un triangolo. Io penso che se cerchiamo di determinare introspettivamente in virtù di quale processo siamo arrivati alla risposta, in realtà non compiamo una ricostruzione dei processi in gioco ma finiamo con l'inventare dei processi che riteniamo probabili, dando a noi stessi un'altra struzione a tale effetto. Nella risoluzione di questo problema, tutto ciò di cui eravamo realmente coscienti era la struzione, le figure dinanzi a noi sulla pagina, e poi la soluzione.

Questa situazione non è diversa dal caso verbale che abbiamo menzionato in precedenza. Quando parliamo, non siamo realmente coscienti né di cercare le parole né di combinare le parole in frasi né di organizzare le frasi in proposizioni. Siamo coscienti solo della serie continua di struzioni che diamo a noi stessi, le quali poi producono automaticamente, senza che ne abbiamo alcuna coscienza, il discorso. Del discorso stesso possiamo essere coscienti, se vogliamo, mentre viene prodotto, il che determina un processo di retroazione che conduce ad altre struzioni.

Perveniamo così alla tesi che l'effettivo processo reale del pensiero, che tanto spesso viene ritenuto la vita stessa della coscienza, non è affatto cosciente, e che vengono percepiti in modo cosciente solo la sua preparazione, i suoi materiali e il suo

risultato finale.

La coscienza non è necessaria per la ragione

La lunga tradizione che vede l'uomo come animale razionale, la tradizione che lo ha esaltato come *Homo sapiens*, si fonda in tutta la sua pontificale generalità sul gracile assunto che la coscienza è la sede della ragione. Ogni discussione di tale assunto viene ostacolata dal carattere vago del termine stesso «ragione». Questo carattere vago è il lascito di una vecchia psicologia delle «facoltà» che parlava di una «facoltà» della ragione, la quale era ovviamente situata «nella» coscienza. E questa collocazione forzata della ragione e della coscienza veniva confusa ulteriormente con le idee di verità, di come si deve ragionare, ossia di logica, tutte cose tra loro diverse. Si supposeva così che la logica fosse la struttura della ragione cosciente, mettendo in imbarazzo generazioni di malcapitati studiosi, i quali sapevano perfettamente che i sillogismi non erano ciò che essi trovavano nelle *loro* introspezioni.

Il ragionamento e la logica stanno l'uno all'altra come la salute alla medicina o – meglio – come il comportamento alla morale. Il ragionamento si riferisce a una gamma di processi naturali di pensiero nel mondo quotidiano. La logica definisce il modo in cui dobbiamo pensare, se la verità oggettiva è il nostro fine, ma il mondo quotidiano è ben poco interessato alla verità oggettiva. La logica è la scienza della giustificazione di conclusioni che abbiamo raggiunto attraverso il ragionamento naturale. La mia tesi qui è che, per il verificarsi di tale ragionamento naturale, la coscienza non è necessaria. La ragione stessa per cui noi abbiamo bisogno della logica è che la maggior parte del nostro ragionare non è affatto cosciente.

Consideriamo, per cominciare, i molti fenomeni che, come

abbiamo già accertato, avvengono senza coscienza, fenomeni che possono essere chiamati tipi elementari di ragionamento. La scelta di percorsi, di parole, di note, di movimenti, le correzioni percettuali nella costanza di dimensioni e di colori, sono altrettanti tipi primitivi di ragionamento che avvengono senza alcuna sollecitazione, pungolo o anche barlume di coscienza.

Anche i tipi di ragionamento più normali possono aver luogo senza coscienza. Un ragazzo, avendo osservato in una o più passate occasioni che un certo pezzo di legno galleggia nell'acqua di uno stagno, concluderà direttamente in un nuovo caso che un altro pezzo di legno galleggerà nell'acqua di un altro stagno. Non c'è alcuna attività di raccolta di casi passati nella coscienza, né alcun processo cosciente necessario, quando si vede direttamente galleggiare il nuovo pezzo di legno nel nuovo stagno. Questo viene chiamato talvolta ragionamento fondato sui particolari, ed è semplicemente un'attesa fondata sulla generalizzazione. Qui non c'è nulla di particolarmente straordinario: si tratta infatti di un'abilità comune a tutti i vertebrati superiori. Questo ragionamento è la struttura del sistema nervoso, non la struttura della coscienza.

Ma avvengono di continuo ragionamenti più complessi senza l'intervento della coscienza. La nostra mente lavora troppo rapidamente perché la coscienza possa tenerne il passo. Noi facciamo di solito in modo automatico asserzioni generali fondate sulle nostre esperienze passate, e solo a posteriori siamo in grado talvolta di ricostruire qualcuna delle varie esperienze passate su cui un'asserzione si fonda. Quanto spesso ci accade di pervenire a conclusioni giuste senza essere in grado di giustificarle! Questo accade perché il ragionamento non è cosciente. E consideriamo il tipo di ragionamento che facciamo sui sentimenti e sul carattere degli altri, o quando cerchiamo di desumere i motivi degli altri dalle loro azioni. Questi ragionamenti sono chiaramente il risultato di inferenze automatiche compiute dal nostro sistema nervoso, inferenze in

cui la coscienza non solo non è necessaria ma, come abbiamo visto nella pratica delle abilità motorie, probabilmente ostacolerebbe il processo.³⁷

Questo però, esclamiamo, non può certo valere per i processi più elevati del pensiero intellettuale! Certamente qui perverremo infine al regno stesso della coscienza, ove tutto è manifesto in un'aurea chiarezza e in cui tutti i processi ordinati della ragione avvengono nella piena luce della consapevolezza. Ma la verità non è così grandiosa. L'immagine dello scienziato seduto al tavolo da lavoro che affronta i suoi problemi usando coscientemente i procedimenti dell'induzione e della deduzione è altrettanto mitica quanto l'unicorno. Le massime scoperte intellettuali dell'umanità hanno avuto un'origine più misteriosa. Helmholtz disse che le sue idee più felici «si insinuarono spesso nel mio pensiero senza che io ne sospettassi l'importanza... In altri casi arrivarono improvvisamente, senza alcuno sforzo da parte mia... Amavano presentarsi alla mia mente specialmente mentre camminavo senza fretta su colline boschive in una giornata di sole!». ³⁸

E Gauss, riferendosi a un teorema di aritmetica che si era sforzato invano di dimostrare per anni, scrisse che «la soluzione dell'enigma mi si presentò come una folgorazione improvvisa. Io stesso non so dire quale sia stato il filo conduttore che collegò ciò che già sapevo con ciò che rese possibile il mio successo». ³⁹

E il brillante matematico Poincaré provava uno speciale interesse per il modo in cui faceva le sue scoperte. In una famosa conferenza pronunciata alla Société de Psychologie di Parigi, descrisse come partì per un'escursione geologica: «I casi della giornata mi fecero dimenticare il mio lavoro matematico. Giunti a Coutances, prendemmo un omnibus per andare da qualche parte. Nel momento in cui posai il piede sul predellino mi venne l'idea – senza che nulla nei miei pensieri precedenti le avesse apparentemente preparato la via – che le trasformazioni che avevo usato per definire le funzioni fuchsiane erano identiche a

quelle della geometria non euclidea!»,⁴⁰

Pare che questo fenomeno di intuizioni illuminanti improvvise sia soprattutto evidente proprio nelle scienze più astratte, quelle in cui i materiali da esaminare sono sempre meno soggetti a interferenze da parte dell'esperienza quotidiana. Un intimo amico di Einstein mi ha detto che molte delle sue idee più grandi gli venivano in modo così improvviso mentre stava radendosi che ogni mattina doveva fare molta attenzione quando usava il rasoio per evitare di tagliarsi per la sorpresa. E un ben noto fisico inglese disse una volta a Wolfgang Köhler: «Nella nostra scienza le grandi scoperte si fanno in tre posti: in autobus, in bagno e a letto».

Il punto essenziale, qui, è che ci sono varie fasi di pensiero creativo: prima una fase di preparazione, in cui il problema viene elaborato in modo cosciente; poi un periodo di incubazione, senza alcuna concentrazione cosciente sul problema; e poi l'illuminazione, che è giustificata successivamente dalla logica. Il parallelo fra questi problemi importanti e complessi e problemi semplici come il giudicare i due pesi o la serie di cerchi e triangoli è chiaro. Il periodo di preparazione è essenzialmente l'impostazione di una struzione complessa, unitamente all'attenzione cosciente sui materiali su cui la struzione deve operare. Poi però l'effettivo processo di ragionamento, il salto oscuro nella grande scoperta, esattamente come nel semplice giudizio banale sui pesi, non ha alcuna rappresentazione nella coscienza. Anzi, a volte è quasi come se il problema dovesse essere dimenticato per poter essere risolto.

Dove si trova la coscienza?

L'ultimo errore che desidero discutere qui è tanto importante quanto interessante e se l'ho lasciato per ultimo è perché penso che infligga il colpo di grazia alla teoria comune

della coscienza. Dove si trova la coscienza?

Tutti, o quasi tutti, rispondono immediatamente: nella testa. La ragione di questa risposta consiste nel fatto che, quando osserviamo introspettivamente in noi stessi, abbiamo l'impressione di guardare all'interno, in uno spazio interiore situato in qualche luogo dietro i nostri occhi. Ma che cosa intendiamo per «guardare»? A volte ci accade addirittura di chiudere gli occhi per vedere ancora più chiaramente dentro noi stessi. Ma che cosa? Il carattere spaziale di questa osservazione sembra incontestabile. Inoltre ci sembra di muovere o almeno di «guardare» in direzioni differenti. E se ci sforziamo troppo di caratterizzare con maggiore precisione questo spazio (a prescindere dai suoi contenuti immaginati), proviamo una vaga irritazione, come se ci fosse qualcosa che non vuole essere conosciuto, una qualche qualità che in un certo senso non sarebbe bello mettere in discussione, come non è bello comportarsi da villani in un ambiente cordiale.

Noi non solo localizziamo questo spazio della coscienza all'interno della nostra testa, ma lo diamo come presente anche nella testa degli altri. Parlando con un amico, mantenendo un contatto periodico fra i nostri occhi e i suoi (un residuo del nostro passato di primati in cui il contatto degli sguardi riguardava l'istituzione delle gerarchie tribali), noi presumiamo sempre l'esistenza, dietro agli occhi dell'amico, di uno spazio nel quale inviamo le nostre parole, simile a quello che, immaginiamo, è all'interno della nostra testa e dal quale estraiamo le nostre parole.

E questo è il cuore stesso della questione. Perché noi sappiamo benissimo che non esiste uno spazio del genere nella testa di nessuno! Dentro la nostra testa non c'è nulla, a parte tessuti fisiologici di vario genere. E il fatto che si tratti in prevalenza di tessuti neurologici è irrilevante.

Ora, ci vuole un po' di riflessione per abituarsi a questa

idea: noi inventiamo continuamente questi spazi nella nostra testa e in quella degli altri, pur sapendo perfettamente che essi non hanno alcuna esistenza anatomica; e l'ubicazione di questi «spazi» è in effetti del tutto arbitraria. Gli scritti aristotelici,⁴¹ per esempio, situavano la coscienza o la sede del pensiero nel cuore e immediatamente al di sopra di esso, considerando il cervello un semplice organo di refrigerazione, dal momento che era insensibile al tatto o alle ferite. E alcuni lettori non riterranno valida questa discussione, dal momento che per loro la sede del loro sé pensante si trova forse all'incirca nella parte superiore del torace. Per la maggior parte di noi, però, l'abitudine di situare la coscienza nella testa è così inveterata che ci è difficile pensare diversamente. In realtà, pur restando dove ci troviamo, potremmo collocare altrettanto bene la nostra coscienza dietro l'angolo nella stanza vicina contro la parete appena sopra il pavimento, e svolgere la nostra attività pensante lì, invece che nella nostra testa. Non proprio altrettanto bene, però. Ci sono infatti ottime ragioni per cui è meglio immaginare il nostro spazio mentale al nostro interno, ragioni che hanno a che fare con la volizione e con le sensazioni interne, col rapporto tra il nostro corpo e il nostro «io», e che diventeranno evidenti più avanti.

Che non ci sia alcuna necessità fenomenica di collocare la coscienza nel cervello è ribadito ulteriormente da vari casi anormali in cui la coscienza sembra essere esterna al corpo. Un amico che aveva subito in guerra una ferita cerebrale nella regione frontale sinistra riprese coscienza nell'angolo del soffitto di un reparto d'ospedale, mentre guardava euforicamente verso se stesso steso giù in basso sul lettino con la testa bendata. Coloro che hanno preso la dietilammide dell'acido lisergico riferiscono esperienze simili di uscita dal corpo, o esperienze esosomatiche come vengono chiamate. Tali eventi non dimostrano alcunché di metafisico, ma solo che la localizzazione della coscienza può essere una cosa arbitraria.

Guardiamoci però dal commettere un errore. Quando sono cosciente, uso sempre e decisamente certe parti del cervello all'interno della mia testa. Ma lo stesso vale anche quando vado in bicicletta, e l'operazione di andare in bicicletta non ha luogo dentro la mia testa. I due casi sono ovviamente diversi, giacché andare in bicicletta ha una precisa collocazione geografica che manca alla coscienza. In realtà la coscienza non ha alcuna ubicazione che non sia immaginata da noi.

La coscienza è necessaria?

Fermiamoci ora un istante a considerare dove siamo arrivati, giacché abbiamo appena finito di aprirci la strada attraverso una quantità enorme di materiali ramificati che ci sono forse sembrati più imbarazzanti che non chiarificanti. Siamo stati condotti alla conclusione che la coscienza non è ciò che noi generalmente pensiamo che sia. Essa non va confusa con la reattività. Non interviene in una moltitudine di fenomeni percettuali. Non ha alcuna parte nell'esercizio di abilità, di cui spesso ostacola l'esecuzione. Non interviene necessariamente nel parlare, nello scrivere, nell'ascolto o nella lettura. Non trascrive l'esperienza, come molti credono. La coscienza non ha nulla a che fare con l'apprendimento di segnali, né c'è bisogno del suo intervento per imparare abilità o soluzioni, cosa che si può fare senza avere coscienza. Non è necessaria per la formulazione di giudizi o di pensieri semplici. Non è la sede della ragione, e anzi alcuni fra gli esempi più difficili di ragionamento creativo fanno a meno della sua assistenza. Essa non ha inoltre una localizzazione reale, ma solo ubicazioni immaginarie! La domanda immediata che si pone è quindi: ma la coscienza allora esiste? Affronteremo però questa domanda nel prossimo capitolo. Qui è necessario solo concludere che la coscienza non è poi così importante per molte nostre attività. Se i ragionamenti

che abbiamo fatto finora sono stati corretti, è possibilissimo che sia esistita una razza di uomini che parlavano, giudicavano, ragionavano, risolvevano problemi, che facevano in definitiva quasi tutto quello che facciamo noi, ma che non erano affatto coscienti. È questa la conclusione importante e sotto certi aspetti sconvolgente che siamo costretti a formulare a questo punto. E in effetti ho cominciato in questo modo, e attribuisco grande importanza a questo capitolo di apertura perché, se il lettore non è convinto che una civiltà senza coscienza è possibile, la discussione che segue apparirà non persuasiva e paradossale.

II.

La coscienza

Avendo in tal modo eliminato alcune fra le principali idee errate sulla coscienza, che cosa ci è rimasto? Se la coscienza non è tutte queste cose, se non è così estesa come noi pensiamo, se non è una copia dell'esperienza o il luogo necessario dell'apprendimento, del giudizio e persino del pensiero, che cos'è allora? E mentre scrutiamo tra le macerie polverose dell'ultimo capitolo, sperando come Pigmalione di veder emergere la coscienza pura e incorrotta dai detriti, concediamoci qualche divagazione in attesa che la polvere si posi, parlando di cose diverse.

Metafora e linguaggio

Parliamo della metafora. La proprietà più affascinante del linguaggio è la sua capacità di fare metafore. Ma che affermazione inadeguata! La metafora non è infatti un mero arzigogolo linguistico marginale, come viene così spesso svilita nei vecchi manuali scolastici di composizione; essa è il fondamento costitutivo stesso del linguaggio. Io intendo qui la metafora nel suo senso più generale: l'uso di un termine proprio di una cosa per descriverne un'altra in conseguenza di una qualche somiglianza esistente fra loro o fra le loro relazioni con altre cose. In una metafora sono dunque sempre presenti due

termini: la cosa che dev'essere descritta, che chiamerò *metaferendo*, e la cosa o relazione usata per delucidarla, che chiamerò *metaferente*.⁴² Una metafora è sempre un metaferente noto che opera su un metaferendo meno noto.⁴³

È proprio grazie all'uso della metafora che il linguaggio cresce. La risposta più comune alla domanda «che cos'è?», quando la risposta è difficile o l'esperienza è unica, è «be', è come...». In studi di laboratorio, tanto bambini quanto adulti che devono descrivere oggetti (o metaferendi) strani ad altre persone che non possono vederli, usano metaferenti estesi che, con la ripetizione, finiscono col trovarsi contratti in etichette.⁴⁴ È questo il modo principale in cui si forma il vocabolario di una lingua. La grandiosa e vigorosa funzione della metafora è quella di generare nuove componenti della lingua secondo il bisogno, a mano a mano che la cultura umana si fa più complessa.

Uno sguardo casuale alle etimologie di parole comuni in un dizionario dimostrerà quest'asserzione. Oppure consideriamo i nomi di vari animali e piante nella terminologia latina, o persino nei loro meravigliosi nomi comuni, come cervo volante, pianella della Madonna, scarabeo rinoceronte o bostrico tipografo. Il corpo umano è un metaferente particolarmente fecondo, che crea una quantità di distinzioni in precedenza inesprimibili in un gran numero di settori. Si parla di *testa* di un esercito, di una pagina, di un letto, di un chiodo o di uno spillo, e, usando la stessa metafora, di un *capo* di governo, di un capo famiglia o del capo di una cosa fatta; di *faccia* della luna o delle facce di un solido geometrico; di *occhio* di un ago, di un ciclone o delle forbici, di occhi di pavone, di occhi delle patate; di *fronte* di un edificio, di fronte di battaglia o di un testo con traduzione a fronte; delle *ganasce* di una morsa; dei *denti* di un ingranaggio o di un pettine; dei *labbri* di vasi o di ferite; di *lingue* di fuoco, di suocera o di terra, di linguine, di linguette di scarpe; di un *braccio* di mare o di un vettore, o del bracciolo di una poltrona; delle *gambe* di un tavolo, di una sedia, di un compasso, delle

note musicali; e via dicendo. O del *pie*de di questa pagina. Tutte queste metafore concrete accrescono enormemente le nostre capacità di percepire il mondo che ci circonda e di comprenderlo, e creano letteralmente nuovi oggetti. Insomma, il linguaggio è un organo di percezione, e non semplicemente un mezzo di comunicazione.

Tale è il linguaggio che si muove sincronicamente (ossia senza alcun riferimento al tempo) nello spazio del mondo per descriverlo e percepirlo in modo sempre più definitivo. Ma il linguaggio si muove anche in un modo diverso e più importante, diacronicamente, ossia nel tempo, e dietro le nostre esperienze sulla base di strutture aptiche nel nostro sistema nervoso, per creare concetti astratti i cui referenti non sono osservabili tranne che in senso metaforico. E anche questi sono generati attraverso metafore. Questo è in effetti il succo, il cuore, il nocciolo, ecc. della mia argomentazione, che è essa stessa una metafora ed è «visibile» solo con l'«occhio» della mente.

Nelle astrazioni concernenti i rapporti umani, la pelle diventa un metaferente di particolare importanza. Noi entriamo o restiamo «in contatto» con altri che possono essere «di pelle dura» o «avere i nervi a fior di pelle», nel qual caso dobbiamo trattarli con precauzione per evitare di prenderli «contropelo»; possiamo avere esperienze «toccanti»⁴⁵ e così via.

I concetti della scienza sono tutti di questo genere, concetti astratti generati da metafore concrete. In fisica abbiamo forza, accelerazione (aumentare il numero dei passi), inerzia (in origine la pigrizia di una persona indolente), impedenza, resistenza, campi, e oggi, nella fisica delle particelle, anche incanto. In fisiologia, al centro stesso della scoperta si è collocato il metaferente della macchina. Noi comprendiamo il cervello attraverso metafore riferentisi a un'infinità di dispositivi tecnici, dalle batterie e dalla telegrafia ai calcolatori e agli ologrammi. La pratica della medicina è talvolta comandata da metafore. Nel

Settecento, negli attacchi febbrili il cuore era assimilato a una pentola in ebollizione, cosicché per ridurre il fuoco si prescrivevano salassi. Ancor oggi gran parte della medicina si fonda sulla metafora militare della difesa del corpo contro attacchi di questo o quel nemico. Il concetto stesso di legge in greco deriva da *nomos*, parola che si usava per designare le fondamenta di un edificio. La parola «obbligato» deriva dal verbo latino *ligare*, che significa legare con una fune.

All'alba dei tempi, il linguaggio e i suoi referenti salirono dal concreto all'astratto attraverso i gradini della metafora, o addirittura, potremmo dire, crearono l'astratto sulle basi della metafora.

Questa importantissima funzione della metafora non è sempre evidente. Ciò si deve al fatto che i metaferenti concreti sono stati oscurati nel corso del mutamento fonemico, e le parole sono rimaste in vita nude e sole. Persino una parola così poco metaforica come il verbo inglese *to be*, «essere», fu generata da una metafora. Esso deriva infatti dal sanscrito *bhu*, «crescere o far crescere», mentre le forme inglesi *am* «io sono», e *is*, «è», si sono evolute dalla stessa radice del sanscrito *asmi*, «respirare». Fa piacere scoprire che la coniugazione irregolare del verbo inglese più banale conserva un ricordo del tempo in cui l'uomo non possedeva una parola a sé per «esistenza» e poteva dire solo che qualcosa «cresce» o «respira».⁴⁶ Ovviamente noi non siamo coscienti che il concetto di essere è generato in tal modo da una metafora riguardante la crescita e la respirazione. Le parole astratte sono antiche monete le cui immagini concrete sono state logorate dall'uso nel continuo scambio del discorso.

Poiché, nella nostra breve vita, noi abbracciamo così poco della vastità della storia, abbiamo troppo spesso la tendenza a ritenere il linguaggio solido come un dizionario o persistente come il granito anziché vederlo come il mare inquieto e prorompente di metafore che esso è in realtà. In effetti, se consideriamo i mutamenti lessicali che hanno avuto luogo nel

corso degli ultimi due o tre millenni e, sulla base dei risultati ottenuti, cerchiamo di prevedere quale sarà la situazione fra vari millenni, ci imatteremo in un interessante paradosso. Se infatti riusciremo mai a pervenire a una lingua che abbia il potere di esprimere qualsiasi cosa, la metafora non sarà più possibile. In tal caso io non potrò dire che il mio amore è come una rosa rossa, poiché la parola amore si sarà frantumata in migliaia di termini esprimenti le sue mille e mille sfumature, e l'applicazione ogni volta del termine corretto lascerà la rosa metaforicamente morta.

Il lessico del linguaggio è quindi una serie finita di termini che, grazie alla metafora, può estendersi a coprire una serie infinita di circostanze, creando addirittura circostanze nuove.

(La coscienza non potrebbe essere appunto una nuova creazione?).

La comprensione come metafora

Noi stiamo sforzandoci di capire la coscienza, ma che cosa tentiamo realmente di fare quando cerchiamo di capire qualcosa? Come bambini che si sforzano di descrivere oggetti strani, quando cerchiamo di capire una cosa cerchiamo di trovare una metafora per quella cosa. Non una metafora qualsiasi, ma una metafora con qualcosa di più familiare e di più comprensibile alla nostra attenzione. Comprendere una cosa significa pervenire a una metafora per quella cosa, sostituendo ad essa qualcosa di più familiare. E la sensazione di familiarità non è che la sensazione del comprendere.

Varie generazioni fa avremmo forse inteso un temporale come il clangore delle armi di dèi sovrumani impegnati in battaglia. Avremmo ridotto il frastuono che segue al lampo ai ben noti rumori di una battaglia, per esempio. Similmente, oggi, riduciamo una tempesta a varie presunte esperienze con attrito,

scintille, spazi vuoti e la fantasia di grandi masse d'aria che si urtano violentemente provocando il frastuono. Nessuna di queste cose esiste veramente come ce la immaginiamo. Le nostre immagini di questi eventi fisici sono non meno lontane dalla realtà dell'immagine di dèi che combattono fra loro. Eppure esse svolgono la funzione di una metafora e ci appaiono familiari, cosicché possiamo dire di capire il temporale.

Così, in altri settori scientifici, diciamo di capire un aspetto della natura quando possiamo dire che esso è simile a un qualche modello teorico che ci è familiare. I termini teoria e modello, per inciso, sono usati talvolta in modo intercambiabile. In realtà, però, non dovrebbe essere così. Una teoria è una relazione del modello alle cose che il modello vuole rappresentare. Il modello atomico di Bohr è quello di un nucleo circondato da elettroni in movimento su orbite ben definite. Esso assomiglia un po' alla struttura del sistema solare, la quale è appunto una delle sue fonti metaforiche. La *teoria* di Bohr era che tutti gli atomi erano simili al suo *modello*. La teoria, con la scoperta in epoca più recente di nuove particelle e di complessi rapporti interatomici, è risultata erronea. Il modello però rimane. Un modello non è né vero né falso; è tale solo la teoria della sua somiglianza con ciò che esso rappresenta.

Una teoria è dunque una metafora fra un modello e dei dati d'esperienza. E capire è, nella scienza, sentire una somiglianza fra dati complessi e un modello familiare.

Se capire una cosa significa pervenire a una metafora che ce la renda familiare, possiamo vedere che nel comprendere la coscienza ci sarà sempre una difficoltà. Dovrebbe essere infatti immediatamente chiaro che nella nostra esperienza immediata non c'è e non può esserci alcunché di simile all'esperienza immediata stessa. Si può dire perciò che in un certo senso noi non saremo mai in grado di capire la coscienza nello stesso modo in cui possiamo capire le cose di cui siamo coscienti.

La maggior parte degli errori riguardanti la coscienza esaminati poco fa erano errori nell'applicazione di metafore. Della nozione di coscienza come copia dell'esperienza abbiamo detto che essa deriva dalla metafora esplicita di una lavagna di scuola. Ma ovviamente nessuno intende davvero che la coscienza copii l'esperienza; era solo una metafora. E nella nostra analisi abbiamo trovato, naturalmente, che la coscienza non fa nulla di simile.

E persino l'idea implicita in quest'ultima espressione, ossia che la coscienza faccia qualcosa, è anch'essa una metafora: equivale a dire che la coscienza è una persona che si muove in uno spazio fisico e che fa cose, e ciò vale solo se anche «fa» è una metafora. *Fare* cose, infatti, è un qualche comportamento in un mondo fisico da parte di un corpo vivente. In quale «spazio», inoltre, viene fatto questo «fare» metaforico? (Una parte del polverone comincia a depositarsi). Anche questo «spazio» dev'essere una metafora dello spazio reale. Tutto questo ci fa tornare alla mente la nostra discussione sulla localizzazione della coscienza, che è anch'essa una metafora. La coscienza viene concepita come se fosse una cosa e quindi, come altre cose, deve avere un'ubicazione, e invece, come abbiamo visto in precedenza, essa non l'ha, in senso fisico.

Mi rendo conto che qui il mio ragionamento sta diventando piuttosto denso. Ma prima di arrivare a un terreno più sgombro, vorrei descrivere che cosa intendo designare col termine *analogo*⁴⁷ Un analogo è un modello, ma un modello di un genere speciale. Non è come un modello scientifico, la cui fonte può essere qualsiasi cosa e il cui fine è quello di fungere da ipotesi di spiegazione o di comprensione. Un analogo è invece generato in ogni punto dalla cosa di cui è un analogo. Un buon esempio è fornito da una carta geografica. Essa non è un modello in senso scientifico, né un modello ipotetico, come l'atomo di Bohr, per spiegare qualcosa di ignoto, bensì è costruita sulla base di

qualcosa che è ben noto, anche se non in modo completo. A ciascuna area di una regione di un territorio è assegnata un'area corrispondente sulla carta, anche se i materiali del paese e della carta sono assolutamente diversi e molti dei caratteri morfologici del paesaggio devono essere esclusi dalla carta. E il rapporto fra l'analogo carta geografica e il paese che essa rappresenta è una metafora. Se io indico un punto su una carta geografica e dico: «Qui è il Monte Bianco e da Chamonix possiamo raggiungerne il versante est per di qua», questo è in realtà un modo abbreviato per dire: «Il rapporto fra il punto detto “Monte Bianco” e altri punti è simile a quello esistente fra il Monte Bianco reale e le regioni circostanti».

Il linguaggio metaforico della mente

Penso che ora si possa discernere, anche se non ancora con chiarezza, quel che sta emergendo dai detriti del precedente capitolo. Io non sto dimostrando la mia tesi passo passo, ma piuttosto organizzo nella mente di voi che mi leggete certe nozioni che, quanto meno, vi consentano di non venire respinti immediatamente da quanto sto per dichiarare. Il mio procedimento qui, in quella che è, come mi rendo conto, una parte difficile e un po' troppo farraginoso, consiste nel formulare semplicemente in termini generali la mia conclusione, per poi chiarire ciò che essa implica.

La mente cosciente soggettiva è un analogo di quello che è chiamato il mondo reale. Essa è costruita con un vocabolario o campo lessicale i cui termini sono tutti metafore o analoghi del comportamento nel mondo fisico. La sua realtà è dello stesso ordine della matematica. Essa ci consente di abbreviare processi di comportamento e di pervenire a decisioni più soddisfacenti. Come la matematica, la mente cosciente soggettiva, più che una cosa o un serbatoio, è un operatore, ed è intimamente connessa

alla volizione e alla decisione.

Consideriamo il linguaggio da noi usato per descrivere i processi coscienti. Il gruppo di parole principale di cui ci serviamo per descrivere eventi mentali è attinto al campo visivo. Noi «vediamo» soluzioni a problemi, le migliori delle quali possono essere «brillanti» in contrapposizione a soluzioni «opache» o «oscuri», e parole simili possono essere usate per caratterizzare le persone. Queste parole sono tutte metafore e lo spazio mentale a cui si applicano è una metafora dello spazio reale. In questo spazio possiamo «accostarci» a un problema, forse da un qualche «punto di vista» o «angolo visuale», e «venire alle prese» con le sue difficoltà, o «afferrare» o «comprendere» parti di un problema e così via, usando metafore di comportamento per inventare cose da fare in questo spazio mentale metaforico.

Anche gli aggettivi usati per descrivere un comportamento fisico nello spazio reale sono trasferiti analogicamente alla descrizione del comportamento mentale nello spazio della mente quando descriviamo quest'ultima come «vivace», «lenta», «agitata» (come quando cogitiamo o co-agitiamo), «sveglia», «forte» o «debole». Anche lo spazio mentale in cui queste attività metaforiche hanno luogo ha il suo proprio gruppo di aggettivi: noi possiamo avere una mente «ampia», «profonda», «aperta» o «ristretta»; possiamo essere «occupati»; possiamo «uscire di mente» o avere qualcosa «in mente», o anche «metterci» o «ficcarci» in mente qualcosa, o «tenere» qualcosa a mente.

Come nel caso di uno spazio reale, qualcosa può essere nei «recessi più riposti» o «fuori» della nostra mente. Nelle discussioni tentiamo di «aprire la mente» di qualcuno, di «raggiungere» la sua «comprensione» o di trovare un «terreno comune» o di «indicare», ecc., tutte azioni proprie dello spazio reale che vengono trasferite analogicamente nello spazio della mente.

Ma la metafora che noi facciamo è metafora di che cosa? Abbiamo visto che la funzione abituale della metafora è il desiderio di designare un particolare aspetto di una cosa o di descrivere qualcosa per cui non sono disponibili parole. La cosa che dev'essere designata, descritta, espressa o ampliata lessicalmente è ciò che abbiamo designato come metaferendo. Noi operiamo su questo mediante una cosa simile, più familiare, chiamata metaferente. In origine, ovviamente, il fine era soprattutto pratico, come quello di designare il braccio di mare giudicato il posto migliore per la pesca dei crostacei, o di mettere una testa a un chiodo in modo che esso potesse fissare meglio una tavola su un sostegno. Qui i metaferenti erano braccio e testa, e i metaferendi una zona particolare del mare e una particolare estremità del chiodo, che già esisteva. Ora, quando diciamo che lo spazio mentale è una metafora dello spazio reale, il metaferente è il mondo reale «esterno». Ma se la metafora genera coscienza anziché limitarsi semplicemente a descriverla, che cos'è il metaferendo?

Paraferenti e paraferendi

Se consideriamo con maggiore attenzione la natura della metafora (osservando nel contempo la natura metaforica di quasi tutto ciò che diciamo), troviamo (persino il verbo «trovare»!) che essa è composta da qualcosa di più di un metaferente e di un metaferendo. Al fondo di quasi tutte le metafore complesse esistono anche varie associazioni o attributi del metaferente che chiamerò *paraferenti*. E questi paraferenti si ripercuotono nel metaferendo nella forma di quelli che chiamerò i *paraferendi* del metaferendo. Senza dubbio questo è un gergo tecnico, ma è assolutamente necessario se vogliamo avere una chiarezza assoluta circa i nostri referenti.

Alcuni esempi mostreranno che la scomposizione della

metafora in queste quattro parti è in realtà assai semplice, oltre che utile a chiarire ciò di cui altrimenti non potremmo parlare.

Consideriamo la metafora della coltre di neve che copre il suolo. Il metaferendo è qualcosa che ha a che fare con la completezza e lo spessore uniforme dello strato di neve sul suolo. Il metaferente è una pesante coperta, una coltre, su un letto. Ma le sfumature gradevoli di questa metafora stanno nei paraferenti del metaferente «coltre». Essi hanno a che fare con il calore, la protezione e il sonno prima di un futuro risveglio. Queste associazioni della coltre diventano allora automaticamente le associazioni o paraferendi del metaferendo originale, ossia del modo in cui la neve ricopre il suolo. Con questa metafora abbiamo creato così l'idea della terra che dorme, protetta dalla coltre di neve, fino al suo risveglio in primavera. Tutto questo è racchiuso nel semplice uso della parola «coltre» riferita al modo in cui la neve copre il suolo.

Non tutte le metafore hanno ovviamente un tale potenziale generativo. In quella, spesso citata, di una nave che solca il mare, il metaferendo è la particolare azione della prua della nave nell'acqua, e il metaferente è l'azione di tracciare solchi, di arare. La corrispondenza è esatta. E qui la cosa si ferma.

Ma se io dico che il ruscello canta nei boschi, la somiglianza tra il metaferendo del gorgoglio e chiacchiericcio del ruscello e il presumibile metaferente di un bambino che canta non è affatto esatta. Quel che interessa qui sono i paraferenti della gioia e della danza, che diventano i paraferendi del ruscello.

O nel classico paragone poetico fra l'amore e una rosa, non è la tenue corrispondenza fra il metaferendo e il metaferente ad avvicerci, ma i paraferendi: che l'amore vive nel sole, che ha un dolce profumo, che se afferrato punge con le sue spine, che fiorisce per una sola stagione. Oppure supponiamo che io dica, meno visivamente e quindi in modo più profondo, qualcosa di completamente opposto, che il mio amore è come un mestolo di stagno che affonda, ormai senza più lustro, nel cassone della

farina.⁴⁸ Qui la corrispondenza immediata fra metaferendo e metaferente, quella della rimozione dalla vista superficiale, è banale. Sono invece i paraferendi di questa metafora a creare quello che non poteva altrimenti trovarvisi, la forma resistente e attenta, la luminosità segreta e il possesso di un amore durevole, celati nella massa ricca e morbida del crescere del tempo, ove il tutto è una simulazione (e quindi un paraferendo) del rapporto sessuale da un punto di vista maschile. L'amore non ha proprietà del genere, tranne quando noi le generiamo mediante metafora.

Di tale poesia è fatta la coscienza. Possiamo rendercene conto se torniamo a considerare qualcuna fra le metafore della mente che abbiamo avuto occasione di esaminare. Supponiamo di essere impegnati a risolvere un qualche problema semplice, come quello della serie di cerchi e triangoli del capitolo precedente. E supponiamo di esprimere il fatto di avere ottenuto la soluzione esclamando che finalmente «vediamo» qual è la risposta, ossia un triangolo.

Questa metafora può essere analizzata esattamente come quella della coltre di neve o del ruscello che canta. Qui il metaferendo è il ritrovamento della soluzione, il metaferente è la visione con gli occhi, e i paraferenti sono tutte quelle cose associate alla visione che creano poi i paraferendi, come l'«occhio» della mente, il «vedere *chiaramente* la soluzione», ecc., e, fatto più importante, il paraferendo di uno «spazio» in cui si «vede», quello che io chiamo spazio della mente, e di «oggetti» da «vedere».

Non è mia intenzione spacciare questo breve abbozzo per una vera teoria su come fu generata in principio la coscienza. Questo è un problema che esamineremo nel libro II. Intendo invece suggerire solo la possibilità, che spero di rendere plausibile più avanti, che la coscienza è opera di una metafora lessicale. Essa è un prodotto dei metaferenti concreti dell'espressione e dei loro paraferenti, i quali proiettano

paraferendi che esistono solo in senso funzionale. La coscienza continua inoltre a generare se stessa, in quanto ciascun nuovo paraferendo, capace di essere a sua volta un metaferendo, dà origine a nuovi metaferenti con i loro paraferenti, e così via.

Ovviamente questo processo non è e non può essere così casuale come lo faccio apparire. Il mondo è organizzato, altamente organizzato, e i metaferenti concreti che generano la coscienza la generano quindi in modo organizzato. Di qui la somiglianza tra la coscienza e il mondo fisico-comportamentale di cui abbiamo coscienza. Perciò la struttura di quel mondo viene riecheggiata – anche se con certe differenze – nella struttura della coscienza.

Un'ultima complicazione prima di procedere oltre. Proprietà cardinale di un analogo è ovviamente che il modo in cui esso è generato non è il modo in cui è usato. Il cartografo e l'utente delle carte topografiche fanno due cose diverse. Per il cartografo, il metaferendo è il vuoto foglio di carta su cui egli opera col metaferente del territorio, che conosce e su cui ha eseguito i rilevamenti necessari. Per l'utente della carta topografica la situazione è esattamente opposta. Il territorio è ignoto, è il metaferendo, mentre il metaferente è la carta che egli sta usando, e attraverso la quale comprende il territorio.

Lo stesso vale nel caso della coscienza. La coscienza è il metaferendo quando è generata dai paraferendi delle nostre espressioni verbali. Il funzionamento della coscienza è però, per così dire, il viaggio di ritorno. La coscienza diventa il metaferente carico della nostra passata esperienza, operante in modo costante e selettivo su incognite come azioni future, decisioni e passati di cui conserviamo solo un ricordo parziale, su ciò che siamo e possiamo ancora essere. Ed è attraverso la struttura generata della coscienza che noi comprendiamo allora il mondo.

Che cosa si può mai dire su tale struttura? Qui accennerò

brevemente agli aspetti più importanti.

I caratteri della coscienza

1) *La spazializzazione.* L'aspetto primo e più primitivo della coscienza è quello cui abbiamo già avuto occasione di riferirci, il paraferendo di quasi tutte le metafore mentali che possiamo fare, lo spazio mentale che noi adottiamo come il vero habitat di tutto ciò. Se chiediamo a qualcuno di pensare alla sua testa, poi ai suoi piedi, poi alla colazione che ha fatto questa mattina, poi alla Torre di Londra e poi alla costellazione di Orione, tutte queste cose hanno la qualità di essere spazialmente separate, e questa è la qualità a cui mi riferisco. Quando facciamo dell'introspezione (una metafora per «guardare dentro qualcosa»), ci volgiamo a questo spazio mentale metaforico, che rinnoviamo e «ampliamo» costantemente con ogni nuova cosa o relazione di cui diventiamo coscienti.

Nel capitolo i abbiamo parlato di come inventiamo lo spazio mentale all'interno sia della nostra testa sia della testa altrui. La parola «inventare» è forse troppo forte tranne che nel senso ontologico. Noi presupponiamo, piuttosto, questi «spazi» senza porci alcun problema. Essi sono una parte di ciò che significa essere coscienti e presupporre una coscienza negli altri.

Inoltre, cose che nel mondo fisico-comportamentale non hanno una qualità spaziale ne ricevono una nella coscienza. Altrimenti ci è impossibile esserne coscienti. È ciò che chiameremo spazializzazione.

Un esempio chiaro ci è fornito dal tempo. Se ci viene chiesto di pensare agli ultimi cent'anni, possiamo avere la tendenza a disporre spazialmente la successione degli anni, probabilmente da sinistra a destra. Ma naturalmente nel tempo non ci sono una sinistra e una destra, bensì solo un prima e un dopo, e il prima e il dopo non hanno alcuna proprietà spaziale, se

non per analogia. Non si può assolutamente pensare il tempo se non spazializzandolo. La coscienza è sempre una spazializzazione in cui il diacronico è trasformato in sincronico, e in cui ciò che è accaduto nel tempo viene selezionato e visto in giustapposizione spaziale.

Questa spazializzazione è tipica di ogni forma di pensiero cosciente. Se ora pensate a dove, fra tutte le teorie della mente, possa collocarsi la mia particolare teoria, vi «rivolgerete» dapprima abitualmente al vostro spazio mentale, dove cose astratte possono essere «separate» e «poste» l'una «accanto» all'altra per essere «esaminate»: cosa che non potrebbe mai accadere nel mondo fisico o nella realtà. Costruirete poi la metafora delle teorie come oggetti concreti, poi la metafora di una successione temporale di tali oggetti come una serie sincronica, e, in terzo luogo, la metafora delle caratteristiche delle teorie come caratteristiche fisiche, tutte aventi una gradazione in modo da poter essere «disposte» in un qualche ordine. Costruirete poi l'espressiva metafora del «collocamento». Il comportamento reale del collocare, di cui il «collocamento» è l'analogo nella coscienza, può variare da persona a persona e da cultura a cultura, secondo l'esperienza personale di sistemare cose in un qualche ordine, di collocare o inserire oggetti nei loro ricettacoli. Il sostrato metaforico del pensiero è quindi qualcosa di molto complesso, e di difficile da districare. Ma ogni pensiero cosciente che voi avete leggendo questo libro può essere ricondotto da una tale analisi ad azioni concrete in un mondo concreto.

2) *La selezione.* Nella coscienza non «vediamo» mai nulla nella sua interezza. Questa limitazione si deve al fatto che un tale «vedere» è un analogo del comportamento reale; e nel comportamento reale noi vediamo o facciamo oggetto della nostra attenzione solo una parte di una cosa in ciascun momento preciso. Lo stesso avviene nella coscienza. Noi selezioniamo

alcune tra le molte possibili forme di attenzione per una cosa, che costituiscono la conoscenza che abbiamo di essa. E questo è tutto ciò che si può fare, dal momento che la coscienza è una metafora del nostro comportamento reale.

Così, se chiediamo a qualcuno di pensare per esempio a un circo, egli avrà dapprima un momento di lieve incertezza, seguito forse da immagini di trapezisti, o di un clown al centro della pista. Oppure, se pensiamo alla città in cui ci troviamo, ci verrà alla mente un qualche carattere particolare, come un determinato edificio o torre o incrocio di strade. Oppure, se ci viene chiesto di pensare a noi stessi, faremo determinate selezioni dal nostro passato recente, credendo in tal modo di stare pensando a noi stessi. In tutti questi casi non troviamo alcuna difficoltà o paradosso particolare nel fatto che le nostre selezioni non sono la cosa in sé, anche se noi ne parliamo come se lo fossero. In realtà noi non siamo mai coscienti della vera natura delle cose, ma solo di ciò che selezioniamo da esse.

Molta più riflessione e molto più studio meritano le variabili che controllano le nostre selezioni. Da esse dipendono infatti l'intera coscienza che un individuo ha del mondo e delle persone con cui ha rapporti. Le selezioni che facciamo dalle qualità di una persona che conosciamo bene sono strettamente associate ai sentimenti che abbiamo per lei. Se le siamo affezionati, le qualità selezionate sono gli aspetti piacevoli, nel caso contrario sceglieremo come rappresentativi gli aspetti antipatici. Questo rapporto causale può agire in entrambe le direzioni.

Il modo in cui compiamo una selezione fra le caratteristiche di altre persone determina il tipo di mondo in cui sentiamo di vivere. Consideriamo per esempio l'immagine che abbiamo dei nostri genitori com'erano quando eravamo piccoli. Se quest'immagine è fatta soprattutto dei loro insuccessi, dei conflitti nascosti, delle illusioni, è una cosa. Se invece li vediamo com'erano nei loro momenti più felici, nelle loro gioie, ne risulta

un mondo del tutto diverso. Scrittori e artisti fanno in modo controllato ciò che «nella» coscienza accade in maniera più disordinata.

La selezione è una cosa distinta dal ricordo. Una selezione di caratteri da una cosa rappresenta nella coscienza la cosa o l'evento a cui aderiscono i ricordi, e mediante la quale possiamo richiamarli alla mente. Se voglio ricordare che cosa ho fatto Testate scorsa, comincio col fare una selezione di cose dal periodo di tempo considerato, selezione che può essere anche un'immagine fuggevole di un paio di mesi sul calendario, fino a fermarmi alla selezione di un evento determinato, come una passeggiata lungo la riva di un fiume. Di qui, attraverso associazioni attorno a questo evento, arrivo a ricordare particolari relativi all'ultima estate. Questo è ciò che intendiamo per reminiscenza, la quale è un particolare processo cosciente di cui nessun animale è capace. La reminiscenza è una successione di selezioni. Ogni cosiddetta associazione nella coscienza è una selezione, un aspetto o immagine, se si preferisce, di qualcosa di congelato nel tempo, di estratto dall'esperienza sulla base della propria personalità e di fattori situazionali mutevoli.⁴⁹

3) *L'analogo «io»*. Un 'carattere' estremamente importante di questo 'mondo' metaforico è la metafora che abbiamo di noi stessi, l'analogo «io», che può «aggirarsi» vicariamente nella nostra «immaginazione», «facendo» cose che non facciamo realmente. Ci sono ovviamente molti usi per un tale analogo «io». Noi immaginiamo «noi stessi» nell'atto di «fare» questo o quello, e «prendiamo» quindi decisioni sulla base di «esiti» immaginati che sarebbero impossibili se non avessimo un «sé» immaginato che opera in un «mondo» immaginato. Nell'esempio citato nel paragrafo sulla spazializzazione, non era il vostro sé fisico comportamentale che cercava di «vedere» dove «si collocasse» la mia teoria nella serie di teorie alternative, ma era il vostro analogo «io».

Se, facendo una passeggiata in un bosco, veniamo a trovarci a un bivio, sapendo che uno dei due sentieri ci ricondurrà sì a casa ma solo con un percorso più lungo e tortuoso, possiamo 'percorrere' col nostro analogo «io» la via più lunga per vedere se i suoi panorami e i suoi stagni meritano il maggior tempo comportato dalla sua scelta. Se non possedessimo la coscienza, col suo analogo «io» sostitutivo, non potremmo compiere questa operazione.

4) *La metafora «me»*. L'analogo «io», però, non è solo questo, ma è anche una *metafora «me»*. Immaginando noi stessi mentre percorriamo il sentiero più lungo, abbiamo in effetti «immagini», per quanto fuggevoli, di «noi stessi», come negli esercizi del capitolo i, dove parliamo di immagini autoscopiche. Noi possiamo sia guardare, da dentro il nostro sé immaginato, il paesaggio immaginato, sia vedere noi stessi mentre ci inginocchiando accanto a un ruscello per bere un sorso d'acqua. Qui si pongono ovviamente problemi profondi, particolarmente nel rapporto tra l'«io» e il «me», problemi che esorbitano però dal nostro tema. Qui mi limito solo a indicare la natura del problema.

5) *La narratizzazione*. Nella coscienza noi vediamo sempre il nostro sé sostitutivo come la figura prima nella storia della nostra vita. Nell'esempio che abbiamo citato qui sopra, la narratizzazione è ovvia: si tratta della passeggiata nel bosco. Non è invece altrettanto ovvio che noi in realtà narratizziamo ogni volta che siamo coscienti. Seduto dove mi trovo, sto scrivendo un libro, e questo fatto è inserito più o meno al centro della storia della mia vita, essendo il tempo spazializzato nell'immagine di un viaggio dei miei giorni e anni. Nuove situazioni sono percepite selettivamente come parte di questa storia continua, mentre le percezioni che non si adattano a questa storia non vengono rilevate o almeno non vengono ricordate. Fatto più

importante, vengono prescelte situazioni che sono congruenti con questa storia, finché l'immagine che io ho di me stesso nella storia della mia vita determina in che modo devo comportarmi e che scelte devo fare nel corso di nuove situazioni man mano che si presentano.

L'assegnare cause al nostro comportamento o il dire perché abbiamo fatto una certa cosa rientra nella narratizzazione. Tali cause possono essere, come ragioni, vere o false, neutrali o ideali. La coscienza è sempre pronta a spiegare qualsiasi cosa ci troviamo a fare. Il ladro narratizza le sue azioni assegnandone la causa alla povertà, il poeta attribuisce la causa delle sue alla bellezza e lo scienziato alla verità; in tutte queste narratizzazioni fine e causa sono inestricabilmente intessuti nella spazializzazione del comportamento nella coscienza.

Ma noi non narratizziamo solo il nostro analogo «io», bensì ogni altra cosa che si trovi nella coscienza. Un fatto isolato viene narratizzato per poterlo connettere con qualche altro fatto isolato. In strada un bambino piange e noi narratizziamo questo fatto nell'immagine mentale di un bambino che si è perduto e di un genitore che lo cerca. Se vediamo un gatto su un albero possiamo narratizzare l'evento nell'immagine di un cane che lo sta inseguendo. Oppure narratizziamo i fatti mentali così come li comprendiamo in una teoria della coscienza.

6) *La conciliazione*. Un aspetto finale della coscienza che desidero menzionare qui è modellato su un processo di comportamento comune alla maggior parte dei mammiferi. Esso scaturisce in realtà dal semplice riconoscimento, in cui un oggetto percepito e lievemente ambiguo viene portato a conformarsi a un qualche schema appreso in precedenza, processo automatico chiamato talvolta *assimilazione*. Noi assimiliamo un nuovo stimolo nel nostro concetto o schema relativo ad esso, anche se tale stimolo è lievemente diverso. Poiché di attimo in attimo non ci accade mai di vedere o udire o

toccare le cose esattamente nello stesso modo, questo processo di assimilazione nell'esperienza precedente si accompagna incessantemente alla percezione che abbiamo del nostro mondo. Noi componiamo le cose in oggetti riconoscibili sulla base dei nostri schemi di esse appresi in precedenza.

Ora, l'assimilazione portata a livello cosciente è la *conciliazione*. Un termine migliore potrebbe essere compatibilizzazione, ma ha un'aria un po' troppo rococò. Ciò che intendo designare col termine conciliazione è essenzialmente il fare nello spazio mentale quel che la narratizzazione fa nel tempo mentale o tempo spazializzato. La conciliazione raccoglie assieme le cose come oggetti coscienti, esattamente come la narratizzazione combina assieme le cose nella forma di una storia. E questa combinazione di elementi in un tutto coerente o probabile viene eseguita secondo regole che si sono formate nella nostra esperienza.

Nella conciliazione noi facciamo selezioni o narratizzazioni compatibili fra loro, esattamente come nella percezione esterna i nuovi stimoli vengono portati in accordo con la concezione interna. Se narratizziamo noi stessi mentre camminiamo lungo un sentiero in un bosco, la successione dei particolari estrapolati è resa automaticamente compatibile con tale passeggiata. Oppure se in una fantasticheria due selezioni o narratizzazioni cominciano a presentarsi nello stesso tempo, vengono fuse assieme o conciliate.

Se ci viene chiesto di pensare contemporaneamente a un pascolo di montagna e a una torre, noi automaticamente conciliamo le due richieste facendo sorgere la torre sul pascolo. Ma se ci viene chiesto di pensare al pascolo di montagna e a un oceano nello stesso tempo, la conciliazione tende a non verificarsi ed è probabile che noi pensiamo prima a una delle due cose e poi all'altra. È possibile combinarle assieme solo per mezzo di una narratizzazione. Questo processo è dunque governato da principi di compatibilità, i quali sono principi

appresi e si fondano sulla struttura del mondo.

Vorrei ora procedere a una breve ricapitolazione per «vedere» dove siamo e in quale direzione la nostra discussione stia procedendo. Abbiamo detto che la coscienza non è una cosa, un deposito o una funzione, ma piuttosto un'operazione. Essa opera per analogia, attraverso la costruzione di un analogo «spazio», con un analogo «io» che è in grado di osservare tale spazio e di muoversi metaforicamente in esso. La coscienza opera su ogni forma di reattività, seleziona da un tutto aspetti pertinenti, che narratizza e concilia fra loro in uno spazio metaforico in cui tali significati possono essere manipolati come cose nello spazio. La mente cosciente è un analogo spaziale del mondo e gli atti mentali sono analoghi di atti corporei. La coscienza opera solo su cose osservabili oggettivamente. O, per esprimerci in un altro modo che riecheggia John Locke, nella coscienza non c'è nulla che non sia un analogo di qualcosa che è già stato nel comportamento.

Questo è stato un capitolo difficile. Spero però di avere indicato a grandi linee, in modo sufficientemente plausibile, che la nozione di coscienza come modello del mondo generato mediante metafore conduce ad alcune deduzioni ben definite e che queste deduzioni sono verificabili nella nostra esperienza cosciente quotidiana. Tutto questo è, ovviamente, solo un inizio, un inizio un po' grezzo, che spero di sviluppare in un lavoro futuro. Quanto abbiamo detto è però sufficiente per tornare ad affrontare il nostro problema principale dell'origine di tutto ciò, rimandando una più ampia discussione sulla natura della coscienza stessa ad altri capitoli.

Se la coscienza è questa invenzione di un mondo analogale sulla base del linguaggio, un mondo parallelo rispetto al mondo del comportamento, nello stesso senso in cui il mondo matematico è un parallelo rispetto al mondo delle quantità delle cose, che cosa possiamo dire sulla sua origine?

Siamo pervenuti così a un punto molto interessante della nostra discussione, un punto che è in totale contraddizione con tutte le diverse soluzioni del problema dell'origine della coscienza di cui ci siamo occupati nel capitolo introduttivo. Se infatti la coscienza è fondata sul linguaggio, ne segue che essa ha un'origine molto più recente di quanto non si sia supposto finora. La coscienza è posteriore al linguaggio! Le implicazioni di tale posizione sono assai gravi.

III. *La mente dell'«Iliade»*

C'è un momento di brivido nel punto più alto di una ruota gigante al luna park quando, dopo esser saliti lungo la curva interna, con lo sguardo fisso a una salda struttura di assicuranti intravature, di colpo questa struttura scompare e noi ci troviamo proiettati in alto nel cielo prima di iniziare la curva di discesa.

Tale è forse il momento in cui ci troviamo ora. Tutte le varie soluzioni scientifiche che abbiamo discusso nell'introduzione, compresi i miei stessi giudizi anticipati sull'argomento, ci assicuravano che la coscienza si era evoluta per selezione naturale a partire da un qualche punto nell'evoluzione dei mammiferi o ancor prima. Ci sentivamo sicuri nella certezza che almeno alcuni animali sono coscienti, che la coscienza dev'essere connessa in qualche modo importante con l'evoluzione del cervello e probabilmente della sua corteccia, e che l'uomo antico era senza dubbio cosciente mentre apprendeva il linguaggio.

Ora queste certezze si sono dissolte e ci pare di essere proiettati nel cielo di un nuovo problema. Se il nostro abbozzo impressionistico di una teoria della conoscenza nel capitolo precedente ci indica la direzione giusta, la coscienza può essere sorta solo nella specie umana, e tale sviluppo dev'essere posteriore allo sviluppo del linguaggio.

Ora, se l'evoluzione umana fosse un semplice processo

continuo, ciò che faremmo a questo punto sarebbe di studiare l'evoluzione del linguaggio e di datarlo nel modo migliore possibile. Tenteremmo poi di ricostruire l'origine della forma mentale umana a partire da quel momento fino a raggiungere la meta della nostra ricerca, dove ci sarebbe possibile asserire, sulla base di un qualche criterio, che lì finalmente sono il luogo e la data dell'origine e inizio della coscienza.

Ma l'evoluzione umana non è un semplice processo continuo. Nella storia umana, attorno al 3000 a.C., emerge una pratica curiosa e molto notevole. È una trasmutazione del linguaggio parlato in piccoli segni su pietra o argilla o papiro (o pagine), così che la parola può essere non più solo udita, ma anche vista, e vista da tutti, non solo da quelli che erano a portata d'orecchio in quel momento. Così, prima di mettere in atto il programma or ora esposto, è bene innanzi tutto cercare di datare l'origine della coscienza prima o dopo l'invenzione di una tale parola visibile, esaminandone gli esempi più antichi. La domanda che ci poniamo ora è la seguente: qual è la forma mentale rivelata dagli scritti più antichi dell'umanità?

Non appena ripercorriamo a ritroso la storia sino ai più antichi documenti scritti dell'uomo per trovare prove della presenza o assenza di una mente soggettiva cosciente, ci troviamo subito di fronte a innumerevoli problemi tecnici. Il più profondo è quello della traduzione di scritti che potrebbero essere derivati da una forma mentale completamente diversa dalla nostra. Questo problema è particolarmente acuto nel caso dei primissimi scritti umani. Essi sono in caratteri geroglifici, ieratici e cuneiformi, e hanno tutti inizio – cosa piuttosto interessante – attorno al 3000 a.C. Nessuno di tali antichi documenti scritti è compreso per intero. Quando gli argomenti sono concreti ci sono poche difficoltà, ma quando i simboli sono peculiari e non illuminati dal contesto, la quantità di congetture necessarie trasforma questi documenti affascinanti del passato in un test di Rorschach in cui gli studiosi moderni proiettano la loro

soggettività senza rendersi ben conto della gravità della loro distorsione. Le indicazioni, in tali testi, circa il problema se la coscienza fosse o no presente nelle prime dinastie egizie e nelle culture mesopotamiche sono quindi troppo ambigue per il tipo di analisi che si richiede. Torneremo a occuparci di questi problemi nel libro II.

Il primo testo della storia umana che, essendo scritto in una lingua che sappiamo tradurre con sufficiente sicurezza, possiamo considerare in connessione con la mia ipotesi è l'*Iliade*. I moderni studiosi ritengono che questa storia di vendetta intrisa di sangue, sudore e lacrime sia stata sviluppata da una tradizione di bardi o *aoidoi* (aedi) fra il 1230 a.C. circa, quando, secondo inferenze tratte da alcune tavolette ittite rinvenute recentemente,⁵⁰ ebbero luogo gli eventi descritti nel poema epico, e il 900 o 850 a.C. circa, quando il poema fu messo per iscritto. Io propongo qui di considerare il poema come un documento psicologico di portata immensa. E la domanda che stiamo per porgli è la seguente: Che cos'è la mente nell'*Iliade*?

Il linguaggio dell'«Iliade»

La risposta è interessante e insieme sconcertante. Nell'*Iliade* in generale non esiste coscienza. Dico «in generale» perché in seguito menzionerò alcune eccezioni. In generale, perciò, non vi compaiono neppure parole per designare la coscienza o atti mentali. Le parole presenti nell'*Iliade* che in seguito vennero a designare cose mentali hanno significati diversi, tutti più concreti. La parola *psyche*, che in seguito passò a significare «anima» o «mente cosciente», designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro: un guerriero morente stilla la sua *psyche* al suolo o la esala nell'ultimo ansito. Il *thumos*, che passerà in seguito a significare qualcosa di simile all'anima emozionale, designa semplicemente

il movimento o l'agitazione. Quando un uomo cessa di muoversi, il *thumos* abbandona le sue membra. Ma in qualche modo è anche simile addirittura a un organo; quando infatti Glauco prega Apollo di alleviare il suo dolore e di dargli la forza di aiutare l'amico Sarpedonte, Apollo ascolta la sua preghiera e «infonde vigore nel suo *thumos*» (*Iliade*, xvi, 529). Il *thumos* può dire a un uomo di mangiare, bere o combattere. Diomede dice in un punto che Achille combatterà «quando nel petto il *thumos* gli parla e un dio lo sospinge» (ix, 702 sg.). Ma il *thumos* non è in realtà un organo e non è sempre localizzato: un oceano infuriato ha *thumos*. Una parola di uso un po' simile è *phren*, che è sempre localizzata anatomicamente come il diaframma, o sensazioni nel diaframma, ed è usata di solito al plurale. Sono le *phrenes* di Ettore a riconoscere che suo fratello non è vicino a lui (xxii, 296); il significato delle *phrenes* è quello che esprimiamo con «restare col fiato mozzo per la sorpresa». Solo vari secoli dopo la parola passò a significare «mente», o «cuore» in senso figurato.

Forse più importante è la parola *noos*, che, scritta *nous* nel greco più tardo, venne a significare «mente cosciente». La parola deriva dal verbo *noeo*, «io vedo». La sua traduzione più appropriata nell'*Iliade* sarebbe qualcosa come «percezione» o «riconoscimento» o «campo visivo». Zeus «tiene Odisseo nel suo *noos*». Egli vigila cioè su di lui.

Un'altra parola importante, che deriva forse dal raddoppiamento della parola *meros*, «parte», è *mermera*, che significa «in due parti». Essa fu trasformata in verbo mediante l'aggiunta della desinenza *-izo*, il suffisso che trasforma comunemente un sostantivo in un verbo; il verbo risultante è *mermerizo*, che significa «sono diviso in due parti riguardo a qualcosa». I moderni traduttori, nel desiderio di dare una presunta qualità letteraria alla loro opera, usano spesso termini moderni e categorie soggettive che non rendono giustizia all'originale. *Mermerizo* viene così tradotto erroneamente come «io pondero, penso, ho la mente divisa, sono incerto, turbato,

cerco di decidere». Sostanzialmente però, esso indica un conflitto su due azioni, non su due pensieri. È un verbo che si riferisce sempre al comportamento. Esso è usato varie volte per Zeus (xvi, 647; xx, 17), oltre che per altri. Del conflitto si dice spesso che ha luogo nel *thumos*, o qualche volta nelle *phrenes*, ma mai nel *noos*. L'occhio non può dubitare o essere in conflitto, come potrà invece la mente cosciente, che sarà inventata poco dopo.

Queste parole sono in generale, o con qualche eccezione, la massima approssimazione di un individuo, autore personaggio o dio, al possesso di una mente cosciente o di pensieri coscienti. Esamineremo con maggior precisione il significato di queste parole in un altro capitolo.

Non c'è inoltre un concetto di volontà né una parola per designarlo: il concetto si sviluppò stranamente tardi nel pensiero greco. Gli uomini *dell'Iliade* non hanno dunque una propria volontà e certamente non hanno alcuna nozione di libero arbitrio. In effetti l'intero problema della volizione, un problema così difficile, secondo me, per la moderna teoria psicologica, è forse tanto difficile proprio per il fatto che le parole per designare tali fenomeni furono inventate solo così tardi.

Una parola della quale si avverte similmente l'assenza nel linguaggio dell'*Iliade* è quella per «corpo» nel nostro senso moderno. La parola *soma*, che nel V secolo a.C. venne a designare il corpo, in Omero è sempre plurale e significa «membra morte» o «cadavere». Essa è l'opposto di *psyche*. Ci sono varie parole che designano diverse parti del corpo, e in Omero il riferimento è sempre a tali parti, mai al corpo nella sua totalità.⁵¹ Non sorprende quindi che l'antica arte greca di Micene e del suo periodo presenti l'uomo come un aggregato di membra stranamente costruite, le articolazioni raffigurate in modo inadeguato e il torso quasi separato dai fianchi. È, sul piano dell'immagine, ciò che troviamo ripetutamente in Omero, che parla di mani, di braccia, di omeri, di piedi, di polpacci e di cosce, descrivendoli come veloci, forti, in rapido moto, ecc.,

senza alcuna menzione del corpo veduto nel suo complesso.

Ora, tutto questo è molto strano. Se negli uomini dell'*Iliade* non esistono coscienza soggettiva, mente, anima o volontà, che cos'è che dà inizio a un comportamento?

La religione degli antichi greci

Secondo un'idea tradizionale e generalizzata non ci fu una vera religione in Grecia fino al IV secolo a.C.⁵² e gli dèi dei poemi omerici sarebbero semplicemente una «gaia invenzione di poeti», come è stato detto da illustri studiosi.⁵³ Questa idea erronea si deve al fatto che la religione è concepita come un sistema di etica, una sorta di subordinazione a dèi esterni nello sforzo di comportarsi in modo virtuoso. E in effetti in questo senso gli studiosi hanno ragione. Dire però che gli dèi dell'*Iliade* siano un'invenzione degli autori del poema significa fraintendere completamente il senso degli eventi.

I personaggi dell'*Iliade* non hanno momenti in cui si fermano a riflettere sul da farsi. Non hanno come noi una mente cosciente, e certamente non hanno la facoltà dell'introspezione. Per noi, esseri dotati di soggettività, è impossibile renderci conto in modo adeguato di tale situazione. Quando Agamennone signore di popoli sottrae ad Achille la sua amante, è una dea ad afferrare Achille per la chioma bionda e ad ammonirlo a non colpire Agamennone (i, 197 sgg.). È una dea che sorge poi dalle spume del mare e lo consola nel suo pianto d'ira sulla spiaggia presso le nere navi, è ancora una dea che sussurra a Elena di togliersi dal cuore la nostalgia per la patria lontana, è una dea che avvolge Paride in una nebbia proteggendolo così dall'attacco di Menelao, è un dio che induce Glauco a scambiare le sue armi d'oro per armi di bronzo (vi, 234 sgg.), sono dèi che guidano gli eserciti in battaglia, che parlano a ogni guerriero nei momenti decisivi, che discutono e dicono a Ettore che cosa deve fare, che

spronano i guerrieri o li sconfiggono gettando incantesimi su di loro o diffondendo nebbie nel loro campo visivo. Sono gli dèi che danno inizio alle contese fra uomini (iv, 437 sgg.), che sono la vera causa della guerra (m, 164 sgg.) e ne decidono poi la strategia (n, 56 sgg.). È una dea che fa promettere ad Achille che non andrà in guerra, un'altra che lo sollecita ad andare, e un'altra che lo avvolge in un fuoco dorato che sale fino al cielo, e grida attraverso la gola di lui sul campo coperto di sangue verso i troiani, suscitando in loro un panico incontrollabile. Insomma, gli dèi prendono il posto della coscienza.

Le azioni non trovano il loro inizio in piani, ragioni e motivi coscienti, bensì nelle azioni e nei discorsi di dèi. Per un'altra persona che lo osservi, un uomo sembra la causa del proprio comportamento, ma tale non appare a se stesso. Quando, verso la fine della guerra, Achille ricorda ad Agamennone come questi gli ha sottratto la sua amante, il signore di popoli dichiara: «Non io fui la causa di tale atto ma Zeus e la mia parte e le Erinni che camminano nel buio: furono loro che nell'assemblea gettarono la furiosa *ate* su di me il giorno che io tolsi arbitrariamente ad Achille la sua preda. Che cosa dunque potevo fare? Gli dèi la vincono sempre» (xix, 86-90). Che questa non fosse una particolare invenzione di Agamennone per sottrarsi alle sue responsabilità risulta chiaro dalla disponibilità di Achille, che obbedisce anche lui ai suoi dèi, ad accettare senza riserve questa spiegazione. Gli studiosi che, nel commentare questo passo, dicono che il comportamento di Agamennone è diventato «estraneo al suo io»,⁵⁴ non si spingono molto lontano. Il problema è infatti: qual è la psicologia dell'eroe dell'*Iliade*? E io sostengo che egli non aveva alcun io.

Il poema stesso non è opera di uomini nel nostro senso. Le sue prime tre parole sono *Menin aeide thea*, «Canta l'ira, o dea!». E l'intero racconto epico che segue è il canto della dea che l'aedo posseduto «udì» e cantò ai suoi ascoltatori dell'età del ferro fra le rovine del mondo di Agamennone.

Se noi mettiamo da parte tutti i nostri preconcetti sulla poesia e consideriamo il poema come se non avessimo mai sentito parlare prima di poesia, siamo colpiti immediatamente dalla qualità anormale del discorso. Oggi chiamiamo tale qualità «metro». Ma quanto sono diversi questi esametri dalla scansione costante dal miscuglio disordinato di accenti del parlare comune! La funzione del metro in poesia è quella di guidare l'attività elettrica del cervello e quasi certamente di allentare le normali inibizioni emozionali sia del cantore sia dell'ascoltatore. Una cosa simile si verifica quando le voci di schizofrenici parlano in frasi ritmate o in rima. Tranne che per le aggiunte posteriori, quindi, il poema epico stesso non fu composto né ricordato coscientemente, ma fu modificato in momenti successivi e in modo creativo con non più consapevolezza di quella che un pianista ha della sua improvvisazione.

Chi erano dunque questi dèi che muovevano gli uomini come se fossero automi e che cantavano poesia epica attraverso le loro labbra? Erano voci, le cui parole e le cui istruzioni potevano essere udite dagli eroi dell'*Iliade* così distintamente come le voci udite da certi pazienti epilettici e schizofrenici o come le voci udite da Giovanna d'Arco. Gli dèi erano organizzazioni del sistema nervoso centrale e li si può considerare come *personae*, nel senso di forti presenze costanti nel tempo, amalgami di immagini parentali o ammonitorie. Il dio è parte dell'uomo, e del tutto coerente con questa concezione è il fatto che gli dèi non escono mai dall'ambito delle leggi naturali. Gli dèi greci, diversamente dal dio ebraico del *Genesi*, non possono creare qualcosa dal nulla. Nei rapporti fra il dio e l'eroe ci sono le stesse cortesie, emozioni, la stessa opera di convincimento che si riscontrano nei rapporti fra persone. Il dio greco non appare tra scoppi di tuono, non suscita mai soggezione o timore nell'eroe ed è lontanissimo dal dio esageratamente pomposo di Giobbe. Egli semplicemente guida, consiglia e ordina. Né il dio infonde un senso di umiltà o addirittura di

amore, e ben poca gratitudine. Anzi, io sostengo che il rapporto fra il dio e l'eroe era simile – essendone di fatto l'antecedente – al referente del rapporto fra Io e Super-io in Freud o del rapporto del sé con l'altro generalizzato di Mead. L'emozione più forte che l'eroe sente nei confronti di un dio è lo sbigottimento o la meraviglia, il genere di emozione che noi sentiamo quando emerge improvvisamente nella nostra mente la soluzione di un problema particolarmente difficile, o che risuona nell'*eureka!* di Archimede nella vasca da bagno.

Gli dèi sono quelle che noi oggi chiamiamo allucinazioni. Di solito essi sono visti e uditi solo dai particolari eroi cui si rivolgono. A volte si presentano avvolti da una nebbia o emergono dalla spuma del mare o da un fiume, o scendono dal cielo, il che suggerisce che sono preceduti da un'aura visuale. Altre volte, però, compaiono semplicemente. Di solito si presentano direttamente con la loro identità, spesso come semplici voci, ma a volte assumono l'aspetto di persone molto vicine all'eroe.

Particolarmente interessante sotto questo aspetto è il rapporto di Apollo con Ettore. Nel canto xvi Apollo si presenta a Ettore sotto le sembianze dello zio materno; nel canto XVII come uno dei capi alleati; più avanti nello stesso canto egli assume l'aspetto del suo più caro amico straniero. L'episodio conclusivo del poema si apre con Atena che, dopo aver detto ad Achille di uccidere Ettore, si presenta a quest'ultimo sotto le sembianze del suo amato fratello Deifobo. Prendendolo fiduciosamente per padrino, Ettore sfida Achille, chiede a Deifobo un'altra lancia, si volge e non vede nulla. Noi diremmo che ha avuto un'allucinazione. Lo stesso vale per Achille. La guerra di Troia fu diretta da allucinazioni. E i guerrieri che venivano comandati in tal modo non erano affatto simili a noi. Erano nobili auto-, mi che non sapevano quel che facevano.

La mente bicamerale

Il quadro che l'*Iliade* ci presenta è quindi caratterizzato da un senso di estraneità, di spietatezza e di vuoto. Non possiamo accostarci a questi eroi inventando dietro i loro occhi fieri spazi mentali come facciamo con ciascuno di noi. L'uomo dell'*Iliade* non ha una soggettività come noi; non ha consapevolezza della sua consapevolezza del mondo, non ha uno spazio mentale interno su cui esercitare l'introspezione. Per distinguerla dalla nostra mente cosciente soggettiva, chiamiamo la forma mentale dei micenei *mente bicamerale*. La volizione, i progetti, l'iniziativa sono organizzati senza alcuna coscienza e vengono quindi «detti» all'individuo nel linguaggio che gli è familiare, a volte con l'aura visuale di un amico a lui caro o di una figura autorevole o di un «dio», altre volte da una semplice voce. L'individuo obbediva a queste voci allucinatorie perché non riusciva a «vedere» da sé che cosa fare.

Le prove a sostegno di una forma mentale come quella che ho appena proposto non si trovano certo esclusivamente nell'*Iliade*. Si può dire piuttosto che l'*Iliade* suggerisca l'ipotesi che in altri capitoli tenterò di dimostrare o di confutare esaminando le vestigia di altre civiltà antiche. A questo punto è però opportuno formulare obiezioni all'argomentazione precedente, per poter chiarire certi problemi prima di procedere oltre.

Obiezione: Non è forse vero che alcuni studiosi hanno considerato l'*Iliade* l'invenzione di un solo uomo, Omero, e che le hanno negato ogni fondamento storico, dubitando persino dell'esistenza stessa di Troia, nonostante le famose scoperte fatte da Schliemann nell'Ottocento?

Risposta: Questo dubbio è stato dissolto recentemente dalla scoperta di tavolette ittite risalenti al 1300 a.C., le quali fanno chiaro riferimento al paese degli achei e al loro re Agamennone. Il catalogo delle località greche che inviarono navi a Troia

contenuto nel canto II dell'*Illiade* corrisponde con precisione notevole al modello di insediamento rivelato dall'archeologia. I tesori di Micene, che un tempo si pensava fossero favole inventate dall'immaginazione di un poeta, sono stati riportati in luce da scavi condotti fra le rovine sepolte dal fango della città. Altri particolari menzionati *nell'Illiade*, gli usi funerari, i tipi di armatura, come l'elmo con zanne di cinghiale descritto con precisione, sono stati confermati da scavi in siti legati al poema. Non c'è quindi *nessun* problema circa il suo fondamento storico. *L'Illiade non* è un'opera letteraria costruita dalla fantasia e quindi non è argomento di discussione letteraria. Essa è storia, radicata nell'Egeo miceneo, e dev'essere quindi esaminata da scienziati psicostorici.

Il problema se l'*Illiade* sia opera di un solo autore o di più autori è oggetto di infiniti dibattiti tra gli studiosi da almeno un secolo. L'accertamento di una base storica, persino per manufatti menzionati nel poema, indica però che gli eventi del XIII secolo a.C. devono essere stati tramandati verbalmente da molti intermediari alle età seguenti. È quindi più plausibile pensare alla creazione del poema come parte di questa trasmissione verbale anziché come l'opera di un singolo individuo di nome Omero nel IX secolo a.C. Omero, se esistette, potrebbe essere stato semplicemente il primo aedo la cui opera fu messa per iscritto.

Obiezione: Ma anche in questo caso, che fondamento c'è per supporre che un poema epico, il cui manoscritto più antico a noi noto è una recensione di studiosi alessandrini del III o II secolo a.C., un poema che dev'essere esistito ovviamente in molte forme, e che, quale lo leggiamo oggi, è il risultato di una combinazione di varie versioni, come può un poema di tal fatta essere considerato indicativo della cultura micenea del XIII secolo a.C.?

Risposta: Questa obiezione, molto grave, è corroborata ancor più da certe discrepanze esistenti fra le descrizioni contenute nel poema e la plausibilità. I cumuli deludenti di

rovine ricoperte d'erba identificati oggi dagli archeologi come la città di Priamo coprono solo pochi ettari, mentre l'Iliade dice che la città fu difesa da 50.000 uomini. Spesso anche il banale diventa, per azione dell'iperbole, impossibile: lo scudo di Aiace, se veramente fosse stato fatto con le pelli di sette buoi e uno strato di metallo sarebbe pesato almeno 130 chilogrammi. La storia è stata senza dubbio alterata. L'assedio durò dieci anni, una durata assolutamente impossibile se si considerano i problemi degli approvvigionamenti di entrambe le parti.

Ci sono due periodi generali durante i quali potrebbero avere avuto luogo tali alterazioni della storia originaria: il periodo della tradizione orale, dalla guerra di Troia al IX secolo a.C. allorché fu creato l'alfabeto greco e il racconto epico fu messo per iscritto, e il periodo successivo, caratterizzato dal possesso della scrittura, fino al tempo dei filologi alessandrini del III e II secolo a.C. che stabilirono il testo oggi esistente. Quanto al secondo periodo, non possono sussistere dubbi sull'esistenza di differenze fra le varie copie, e sul fatto che parti e varianti estranee, fra cui anche eventi appartenenti a tempi e luoghi diversi, potrebbero essere state attratte nel vortice di quest'unica storia tumultuosa. Tutte queste aggiunte furono però probabilmente mantenute sotto controllo sia dall'atteggiamento riverente che i trascrittori ormai avevano verso il poema, come documenta tutto il resto della letteratura greca, sia dalle esigenze connesse al canto del poema in pubblico. Lo si cantava in varie occasioni, ma specialmente alle Panatenee, che si svolgevano ogni quattro anni ad Atene, nel corso delle quali i rapsodi cantavano devotamente, dinanzi a un grande pubblico, non solo *Iliade* ma anche *Odissea*. È perciò probabile che, con l'eccezione di alcuni episodi che gli studiosi considerano aggiunte tarde (come l'agguato di Odisseo e Diomede a Dolone e i riferimenti all'Ade), *Iliade* quale la possediamo oggi sia molto simile alla versione messa per iscritto nel IX secolo a.C.

Ma ancor prima di allora, nell'ombra che rende oscuro un

tempo ancor più remoto, stanno le incerte figure degli aedi: a loro sicuramente si deve la graduale alterazione della storia originaria. La poesia orale è un genere molto diverso dalla poesia scritta.⁵⁵ Il modo in cui la leggiamo e la giudichiamo dev'essere completamente diverso. Composizione e esecuzione non sono separate bensì simultanee. E ogni nuova composizione *dell'Iliade* lungo il corso delle rapide generazioni fu sulla base di ricordi uditivi e di formule poetiche tradizionali, e ogni aedo completava con espressioni formulaiche di varia lunghezza gli esametri che non ricordava bene e con episodi ormai tradizionali le parti di azione che non rammentava più. Questi rimaneggiamenti ebbero luogo nel corso dei tre o quattro secoli seguiti alla guerra reale. *L'Iliade* non è quindi tanto un riflesso della vita sociale di Troia quanto di varie fasi di sviluppo sociale da quell'epoca fino al periodo in cui fu introdotta la scrittura. Se si considera quindi il poema alla stregua di un documento sociologico, l'obiezione regge.

Se lo consideriamo invece un documento psicologico, la situazione è del tutto diversa. Da dove vennero questi dèi? E qual è la ragione del loro particolare rapporto con gli individui? Nella mia argomentazione ho sottolineato due cose: *l'assenza di un linguaggio mentale e il fatto che le azioni vengano iniziate da dèi*. Queste non sono cose di competenza dell'archeologia, né è probabile che siano state inventate dagli aedi, e ogni teoria che voglia spiegarle dev'essere una teoria psicologica sull'uomo stesso. L'unica altra alternativa è la seguente.

Obiezione: Non stiamo attribuendo per caso un'importanza eccessiva a quello che potrebbe essere semplicemente uno stile letterario? Gli dèi non potrebbero essere semplici espedienti poetici degli aedi per dare smalto all'azione, espedienti che potrebbero risalire in effetti ai più antichi cantori micenei?

Risposta: È questo il ben noto problema degli dèi e della loro sovradeterminazione dell'azione. A noi gli dèi sembrano del tutto inutili. Perché ci sono? E la soluzione comune è quella

accennata sopra, che essi siano un semplice artificio poetico. Il meccanismo divino duplicherebbe le catene causali naturali della coscienza semplicemente per presentarle in una forma concreta, giacché gli aedi mancavano delle finezze di linguaggio che sono necessarie per esprimere nozioni psicologiche.

Non solo, però, non c'è alcuna ragione per credere che gli aedi avessero una psicologia cosciente che cercavano di esprimere, ma una tale nozione è del tutto estranea all'intero tessuto del poema. L'*Iliade* è un poema che parla di *azione* ed è pieno di azione: un'azione costante. Esso concerne in effetti gli atti di Achille e le loro conseguenze, non la sua mente. E quanto agli dèi, tanto gli autori dell'*Iliade* quanto i suoi personaggi sono tutti d'accordo nell'accettare questo mondo governato divinamente. Dire che gli dèi sono un artificio poetico sarebbe come dire che Giovanna d'Arco parlò all'inquisizione delle sue voci solo per dare un'immagine più efficace della situazione a coloro che si accingevano a condannarla.

Non è che prima compaiano le vaghe idee generali della causalità psicologica e poi il poeta dia loro una forma visiva concreta inventando gli dèi. È invece, come vedremo più avanti in questo libro, l'esatto contrario. E quando viene suggerito che i sentimenti interiori di forza o gli ammonimenti interiori o le perdite di giudizio sono i germi da cui si sviluppò il meccanismo degli dèi, io replico che la verità è esattamente opposta, ossia che la presenza di voci a cui si doveva obbedire fu l'assoluta condizione preliminare alla fase cosciente della mente in cui il responsabile è il sé, che può discutere con se stesso, che può ordinare e dirigere, e la cui creazione è il prodotto della cultura. In un certo senso, noi siamo diventati i nostri stessi dèi.

Obiezione: Se fosse esistita una tale mente bicamerale, ci si potrebbe attendere un caos estremo, in cui ciascuno seguiva le proprie allucinazioni private. L'unico modo in cui potrebbe esistere una civiltà bicamerale sarebbe quello di una gerarchia rigida, con un numero ridotto di uomini che hanno esperienze

allucinatorie di voci di autorità superiori, autorità soggette a loro volta alle voci allucinatorie di altre ancora maggiori, sino ad arrivare ai re e ai loro pari, che ascoltano direttamente nelle loro allucinazioni le voci degli dèi. Ma *l'Iliade* non presenta alcun quadro del genere, e si concentra direttamente sull'individuo eroico.

Risposta: Questa è un'obiezione molto efficace che mi mise in imbarazzo per lungo tempo, specialmente quando studiai la storia di altre civiltà bicamerali nelle quali non c'era quella libertà di azione individuale che esisteva invece nel mondo sociale *dell'Iliade*.

Le tessere mancanti nel *puzzle* risultano essere le ben note tavolette nella Lineare B rinvenute a Cnosso, Micene e Pilo. Esse furono scritte direttamente in quello che io chiamo il periodo bicamerale. Note da molto tempo, hanno resistito tenacemente agli sforzi più vigorosi dei crittografi. Recentemente si è potuto però decifrarle, ed è stato dimostrato che contengono una scrittura sillabica, la forma più antica di greco scritto, usata solo a scopi amministrativi, per la registrazione di documenti.⁵⁶ Questi testi ci forniscono un quadro sommario della società micenea che si accorda molto di più con l'ipotesi di una mente bicamerale: gerarchie di funzionari, soldati o lavoratori, inventari di derrate, elenchi di merci dovute al sovrano e particolarmente agli dèi. Il mondo della guerra di Troia, quindi, era nella realtà storica molto più vicino alla rigida teocrazia predetta dalla teoria che non al libero individualismo descritto dal poema.

La struttura stessa dello Stato miceneo è inoltre profondamente diversa dall'insieme di guerrieri più o meno autonomi descritto nell'*Iliade* ed è assai vicina all'organizzazione dei contemporanei regni teocratici della Mesopotamia, che descriveremo più avanti (si veda soprattutto alle pp. 218 sgg.). Nelle tavolette in Lineare B il capo dello Stato è chiamato *uanax*, parola che nel greco classico è usata solo per gli dèi. Similmente, i documenti chiamano il territorio occupato dal suo Stato suo

temenos, parola che in epoca posteriore è usata solo per designare terreni sacri agli dèi. La parola greca più tarda per «re» è *basileus*, termine che nelle tavolette micenee denota un dignitario molto meno importante. Egli è più o meno il primo servitore del *uanax*, esattamente come in Mesopotamia il sovrano umano era in realtà l'amministratore delle terre «di proprietà» del dio da lui udito in forma allucinatoria, come vedremo più oltre (pp. 220 sgg.). È difficile comporre un quadro coerente sulla base delle informazioni desunte dalle tavolette in Lineare B; esse rivelano però la natura gerarchica e stratificata delle civiltà di palazzo centralizzate che fu ignorata completamente dalla successione di poeti che composero *l'Iliade* nella tradizione orale.

Questo allentamento della struttura sociale *dell'Iliade* nella sua forma pienamente sviluppata potrebbe essere dovuto in parte alla confluenza, nel tema principale della guerra di Troia, di altre storie molto posteriori. Una delle prove più efficaci del carattere composito dell'*Iliade* è fornita dal gran numero di contraddizioni contenute nel poema, alcune molto vicine l'una all'altra. Per esempio, quando Ettore si ritira dalla battaglia, si dice in un verso (vi, 117): «Il cuoio nero gli batteva sul collo e sulle caviglie». Qui il riferimento può essere solo all'antico scudo miceneo che ricopriva l'intero corpo. Il verso seguente accenna però al «bordo che girava tutto intorno allo scudo sbalzato», e lo scudo questa volta è completamente diverso e di tipo molto più recente. È chiaro che il secondo verso fu aggiunto da un poeta posteriore il quale, nella sua trance uditiva, non visualizzava neppure quello che stava dicendo.

Altre precisazioni

Poiché questo è il periodo caotico in cui viene meno la mente bicamerale e ha inizio la coscienza (come vedremo in un

altro capitolo), possiamo attenderci che il poema rifletta sia questo crollo di gerarchie civili sia uno sviluppo sempre maggiore della soggettività accanto alla forma mentale più antica. Nelle pagine precedenti, in effetti, ho sorvolato su certe discrepanze con la teoria che ho enunciato, discrepanze che considero come intrusioni di tale soggettività posteriore. Questi affioramenti di qualcosa di prossimo alla coscienza soggettiva compaiono in parti dell'*Iliade* considerate dagli studiosi aggiunte successive al poema originario.⁵⁷

Il canto ix, per esempio, che fu scritto e aggiunto al poema solo dopo la grande migrazione degli achei in Asia Minore, contiene riferimenti agli inganni degli uomini che non trovano riscontro in alcun altro canto. La maggior parte di questi riferimenti si trova nella grande risposta retorica di Achille a Odisseo a proposito del trattamento riservatogli da Agamennone (ix, 344, 371 e 375). Ci sono in particolare le critiche di Achille ad Agamennone: «Odioso a me come le porte dell'Ade è l'uomo che nel suo cuore nasconde una cosa e un'altra ne dice» (ix, 312 sg.). Questa è senza dubbio un'indicazione di coscienza soggettiva. E tali potrebbero essere anche le costruzioni ottative difficili da tradurre di Elena (m, 173 sgg.; vi, 344 sgg.) o l'evidente reminiscenza di Nestore (i, 260 sgg.).

Nel testo ci sono anche due luoghi straordinari in cui prima Agenore (xxi, 553) e poi Ettore (xxii, 99) parlano a se stessi. Il fatto che questi due discorsi compaiano nella parte finale del poema, molto vicini tra loro, che abbiano un contenuto assai poco appropriato (essi contraddicono la caratterizzazione precedente dei due personaggi) e che usino alcune espressioni e versi identici, tutto questo suggerisce che si tratti di interpolazioni fatte da uno stesso aedo in un periodo posteriore.⁵⁸ Ma non molto posteriore. Essi sono infatti abbastanza insoliti da sorprendere persino i personaggi che li pronunciano. Dopo questi soliloqui, entrambi gli eroi usano esattamente le stesse parole di stupore: «Ma perché la mia vita mi va dicendo queste cose?». Se,

in effetti, questi discorsi indirizzati a se stessi fossero comuni, come lo sarebbero se il parlante fòsse realmente cosciente, non ci sarebbe motivo di sorpresa. Avremo agio di tornare su questi esempi quando discuteremo in modo più particolareggiato come sorse la coscienza.⁵⁹

L'idea centrale di questo capitolo è che il testo più antico dell'umanità scritto in una lingua che siamo veramente in grado di capire, se considerato in modo oggettivo, ci rivela una forma mentale molto diversa dalla nostra. E questo fatto io penso che debba essere accettato come vero. I pochi casi di narratizzazione, di ricorso all'analogo «io» o a uno spazio mentale, che compaiono qua e là nell'*Iliade* sono considerati dagli studiosi aggiunte posteriori. Il grosso del poema è coerente nella sua mancanza di una coscienza analogale e indica un tipo di natura umana molto diverso da noi. Poiché sappiamo che la cultura greca divenne rapidamente una letteratura della coscienza, possiamo considerare *l'Iliade* un'opera situata alla grande svolta dei tempi, una finestra su quei tempi privi di soggettività in cui ogni regno era essenzialmente una teocrazia e ogni uomo era lo schiavo di voci udite ogni volta che insorgeva una situazione nuova.

IV.

La mente bicamerale

Noi siamo esseri umani coscienti e cerchiamo di capire la natura umana. L'ipotesi davvero ardita cui siamo pervenuti nel capitolo precedente è che ci fu un tempo in cui la natura umana era scissa in due parti: una parte direttiva chiamata dio, e una parte soggetta chiamata uomo. Nessuna delle due parti era cosciente. Questo fatto ci riesce quasi incomprensibile. E poiché siamo coscienti, e desideriamo capire, vogliamo ridurre questa situazione a qualcosa di familiare nella nostra esperienza, il che, come abbiamo visto nel capitolo n, risponde alla natura della comprensione. E questo è ciò che tenterò di fare nel presente capitolo.

L'uomo bicamerale

Ben poco possiamo dire per farci apparire familiare l'aspetto umano della mente bicamerale se non attraverso un riferimento al capitolo i, per ricordare tutte le cose che facciamo senza l'aiuto della coscienza. Ma com'è insoddisfacente un elenco di negazioni! In qualche modo noi desideriamo ancora identificarci con Achille. Continuiamo a pensare che dev'esserci, dev'esserci *assolutamente*, qualcosa che egli sente dentro di sé. Quel che cerchiamo di fare è di inventare in lui uno spazio mentale e un mondo ove si muove il suo analogo «io», così come

facciamo in noi stessi e nei nostri contemporanei. Io sostengo però che una tale invenzione non è legittima per i greci di quel periodo.

Forse potrebbe essere d'aiuto una metafora di qualcosa che si avvicina a tale stato. Quando guido un'automobile, non mi do istruzioni esplicite, ma piuttosto sono tutto preso dalla guida con poca coscienza di ciò che sto facendo.⁶⁰ Anzi, la mia coscienza sarà impegnata di solito in qualcosa d'altro, in una conversazione col mio passeggero se viaggio in compagnia, o forse in una riflessione sull'origine della coscienza. Il comportamento delle mie mani, dei miei piedi e della mia testa, però, è quasi in un mondo diverso. Quando tocco qualcosa, vengo toccato; quando volto la testa, il mondo si volta verso di me; mentre vedo sono in relazione con un mondo cui obbedisco immediatamente, nel senso che guido la macchina sulla strada e non sul marciapiede. E io non sono cosciente di nulla di tutto questo. E certamente non ho verso tutto questo un atteggiamento logico. Sono preso, imprigionato inconsciamente, se si vuole, in una totale reciprocità interagente di stimolazione che può essere di volta in volta minacciosa o confortante, attraente o repulsiva, e reagisco alle vicende del traffico e a particolari aspetti di esso con trepidazione o sicurezza, fiducia o diffidenza, mentre la mia coscienza è sempre occupata da altre cose.

Ora, è sufficiente sottrarre tale coscienza per avere un'idea di come doveva essere un uomo bicamerale. Il mondo doveva essere per lui qualcosa che gli accadeva e la sua azione era una parte inestricabile di quell'accadere, senza alcuna coscienza. E supponiamo ora che si verifichi una situazione totalmente nuova, un incidente poco più avanti, una strada bloccata, un pneumatico sgonfio, il motore che si ferma, ed ecco che il nostro uomo bicamerale non farebbe quello che faremmo noi in tale circostanza, cioè trasferire rapidamente e con efficacia la propria coscienza sulla situazione e narratizzare il da farsi. Egli dovrebbe attendere la sua voce bicamerale che, con la saggezza

ammonitoria accumulata nel corso della sua vita, gli direbbe in modo non conscio che cosa fare.

Il Dio bicamerale

Ma com'erano tali allucinazioni uditive? Alcune persone provano difficoltà persino a immaginare che possano esserci voci mentali che si odono con la stessa qualità esperienziale di voci prodotte dall'esterno. Dopo tutto, nel cervello non ci sono né bocca né laringe!

Quali che siano le aree del cervello utilizzate, è assolutamente certo che tali voci esistono e che, per chi le sperimenta, sono assolutamente identiche a suoni reali. È inoltre molto probabile che le voci bicamerali dell'antichità fossero qualitativamente molto simili alle allucinazioni uditive in persone del nostro tempo. Esse vengono udite in vario grado da molte persone assolutamente normali. Spesso ciò accade in periodi di stress, quando si può udire la voce consolatrice di un genitore.

Altre volte può accadere di udire tali voci mentre si è impegnati in modo persistente nella soluzione di un problema. Verso i trent'anni, quando vivevo solo a Beacon Hill, a Boston, mi accadde quanto segue: ero autisticamente immerso da circa una settimana nello studio e nella meditazione di alcuni dei problemi contenuti in questo libro, in particolare il problema di che cos'è la conoscenza e di come possiamo avere conoscenza di qualcosa. Le mie convinzioni e i miei dubbi vagavano nelle nebbie a volte preziose di varie epistemologie, non trovando alcun luogo in cui fermarsi. Un pomeriggio, in preda alla disperazione intellettuale, mi sdraiai su un sofa. D'improvviso, dal silenzio assoluto, una voce ferma, distinta e forte risuonò alla mia destra in alto e disse: «Includi il conoscente nel conosciuto!». Saltai in piedi esclamando assurdamente: «Chi è?»

e volsi attorno lo sguardo per vedere chi fosse presente nella stanza. La voce era venuta da un punto preciso. Ma non c'era nessuno, neppure dietro il muro, dove andai scioccamente a vedere. Io non penso che questo concetto nebulosamente profondo fosse il frutto di un'ispirazione divina, ma credo che fosse simile a ciò che udirono in passato le persone che sostennero di avere avuto un tale privilegio.

Voci del genere possono essere udite da persone perfettamente normali con una maggiore continuità. Dopo aver tenuto conferenze sulla teoria esposta in questo libro, rimasi sorpreso nel constatare quante persone del pubblico venissero, subito dopo, a parlarmi delle loro voci. La moglie di un giovane biologo mi disse che quasi ogni mattina mentre faceva i letti e sbrigava le faccende di casa aveva lunghe conversazioni, molto istruttive e gradevoli, con la nonna defunta, di cui udiva realmente la voce. Il marito rimase abbastanza sconvolto da questa storia, che la moglie non gli aveva mai raccontato, perché il fatto di «sentire voci» è considerato di solito un segno di follia. Cosa che, in persone sofferenti, è vera. A causa però del timore che avvolge questa malattia, la reale frequenza in persone normali di allucinazioni uditive così ricorrenti non è nota.

L'unico studio di una certa estensione, peraltro piuttosto modesto, fu eseguito nel secolo scorso in Inghilterra.⁶¹ In tale studio furono prese in considerazione solo le allucinazioni di persone normali in condizioni di buona salute. Su 7717 uomini, il 7, 8 per cento aveva avuto un certo numero di allucinazioni. Su 7599 donne la percentuale fu del 12 per cento. La maggior frequenza di allucinazioni si ebbe in persone di età compresa fra venti e ventinove anni (per inciso, questo è anche il periodo in cui si verifica più comunemente la schizofrenia). Le allucinazioni visive furono riscontrate in numero doppio rispetto a quelle uditive. Si trovarono anche differenze nazionali. I russi avevano una frequenza di allucinazioni doppia rispetto alla media. I brasiliani presentavano una frequenza ancor maggiore, a

causa dell'incidenza elevatissima di allucinazioni uditive. Le ragioni di queste differenze possono solo essere congetture. Ma un'insufficienza di tale studio è che in un paese in cui si fa un gran parlare di fantasmi è difficile avere criteri esatti per stabilire il carattere allucinatorio di ciò che viene visto e udito. C'è un grande bisogno di nuovi e migliori studi di questo tipo.⁶²

Allucinazioni in soggetti psicotici

È ovviamente in soggetti schizofrenici che allucinazioni uditive simili a voci bicamerali sono più comuni e meglio studiate. Oggigiorno la cosa è difficile. Al primo sospetto di allucinazioni, agli psicotici viene somministrato un qualche tipo di farmaco, come la torazina, che elimina specificamente le allucinazioni. Questo modo di procedere è a dir poco discutibile, e può andare a vantaggio non del paziente ma dell'ospedale, che desidera eliminare questo controllo antagonistico sul paziente. Non è però mai stato dimostrato che i pazienti con allucinazioni siano più indocili degli altri. Anzi, nel giudizio di altri pazienti, gli schizofrenici con allucinazioni sono più amichevoli, meno atteggiati sulla difensiva, più simpatici, e in ospedale si comportano verso gli altri pazienti in modo più incoraggiante di quanto non facciano gli schizofrenici che non hanno allucinazioni.⁶³ Non è inoltre escluso che, anche quando l'effetto è in apparenza negativo, le voci udite possano contribuire al processo della guarigione.

In ogni modo, dopo l'avvento della chemioterapia l'incidenza dei pazienti con allucinazioni è molto minore che un tempo. Studi recenti hanno rivelato grandi variazioni fra diversi ospedali, dal 50 per cento fra i pazienti psicotici del Boston City Hospital al 30 per cento in un ospedale dell'Oregon⁶⁴ a una percentuale ancora minore in ospedali con pazienti a lunga degenza sottoposti a terapie intensive con sedativi. Perciò nelle

pagine seguenti attingerò assai più spesso ad alcune opere del passato sulle psicosi, come il grande classico di Bleuler *Dementia Praecox*, in cui l'aspetto allucinatorio della schizofrenia in particolare è visto in modo più chiaro.⁶⁵ Questo aspetto è importante se dobbiamo farci un'idea della natura e della varietà delle voci bicamerali udite nelle antiche civiltà.

Il carattere delle voci

Nella schizofrenia le voci assumono qualsiasi tipo di rapporto con l'individuo. Esse conversano, minacciano, imprecano, criticano, consigliano, spesso con brevi frasi. Ammoniscono, consolano, scherniscono, ordinano o a volte si limitano ad annunciare tutto ciò che accade. Urlano, piagnucolano, ghignano, e variano da un lieve sussurro a urla tonanti. Spesso assumono qualche peculiarità speciale: talvolta per esempio parlano molto lentamente, scandiscono le parole, parlano in rima o con frasi ritmate, e persino in lingue straniere. A volte la voce è una sola, ma più spesso i pazienti odono alcune voci diverse, e occasionalmente molte. Come nelle civiltà bicamerali, sono riconosciute come voci di dèi, di angeli, di diavoli, di nemici o di una particolare persona o parente. Oppure a volte sono attribuite a un qualche oggetto somigliante a una statua, il che, come vedremo in seguito, era importante sotto questo punto di vista nei regni bicamerali.

Talvolta accade che le voci riducano i pazienti alla disperazione, comandando loro di fare qualcosa e poi rimproverandoli crudelmente una volta che l'ordine sia stato eseguito. A volte le voci intessono un dialogo fra loro, come di due persone che parlino del paziente. A volte i ruoli del pro e contro sono assunti dalle voci di persone diverse. La voce della figlia dice a un paziente: «Sta per essere bruciato vivo!», mentre la voce della madre dice: «Non sarà bruciato!». ⁶⁶ In altri casi, ci

sono varie voci che parlano tutte assieme, cosicché il paziente non è in grado di seguirne i discorsi.

Localizzazione e funzione delle voci

In alcuni casi, specialmente in quelli più gravi, le voci non sono localizzate. Di solito, però, vengono da una direzione ben precisa: da un lato o dall'altro, da dietro, da sopra e da sotto; solo di rado sembrano provenire direttamente da davanti al paziente. A volte sembrano venire dai muri, dalla cantina e dal tetto, dal cielo e dall'inferno, da vicino o da lontano, da parti del corpo o da parti dell'abbigliamento. Altre volte, come si esprime un paziente, «assumono la natura di tutti quegli oggetti attraverso i quali parlano, sia che parlino dai muri, o da ventilatori, o nei boschi e nei campi». ⁶⁷ In alcuni pazienti c'è una tendenza a sentir venire le voci buone e consolatrici da destra in alto, mentre le voci malvagie vengono dal basso a sinistra. In rari casi al paziente sembra che le voci vengano dalla sua stessa bocca, dandogli la sensazione di corpi estranei che gli salgono a forza alle labbra. Altre volte sono ipostatizzate in modi bizzarri. Un paziente affermò che una voce era appollaiata sopra ciascuna delle sue orecchie, una delle quali era un po' più grande dell'altra, cosa che ricorda i *ka* e il modo in cui essi erano raffigurati nelle statue dei faraoni dell'antico Egitto, come vedremo in un prossimo capitolo.

Molto spesso le voci criticano i pensieri e le azioni del paziente. A volte gli proibiscono proprio ciò che si propone di fare, e talvolta ciò accade ancor prima che il paziente sia consapevole della sua intenzione. Un paranoico intelligente proveniente dal cantone svizzero di Thurgau nutriva sentimenti ostili nei confronti dell'infermiere che si prendeva cura di lui. Quando questi entrava nella stanza, la voce diceva al paziente in tono di severo rimprovero, prima ancora che egli avesse fatto

qualcosa: «Ecco! Un cittadino del cantone di Thurgau che percuote un onestissimo infermiere!». ⁶⁸

Di importanza grandissima qui è il fatto che il sistema nervoso del paziente formula semplici giudizi percettuali di cui il «sé» del paziente non è consapevole. E questi giudizi, come abbiamo visto sopra, possono essere trasposti in voci che sembrano profetiche. Un inserviente che cammina lungo un corridoio può fare un lieve rumore di cui il paziente non ha coscienza. Ma il paziente ode la sua voce allucinatoria che gli grida: «Qualcuno sta percorrendo il corridoio con un secchio d'acqua». Poi la porta si apre e la profezia si avvera. La credenza nel carattere profetico delle voci, come doveva forse avvenire nei tempi bicamerali, viene così costruita e corroborata. Il paziente allora segue solo le istruzioni che gli danno le sue voci ed è indifeso contro di loro. Oppure, se le voci non sono chiare, attende, catatonico e muto, di essere guidato da loro o, alternativamente, dalle voci e dalle mani dei suoi infermieri.

Di solito, durante il periodo di degenza in ospedale, la gravità della schizofrenia presenta oscillazioni e spesso le voci vanno e vengono parallelamente alle variazioni della condizione patologica. A volte sono presenti solo quando i pazienti stanno facendo certe cose, o solo in certi ambienti. E in molti pazienti, prima dell'introduzione dell'attuale chemioterapia, non c'era alcun istante dello stato di veglia in cui le voci mancassero. Quando la malattia è molto grave le voci sono fortissime e vengono dall'esterno; quando la malattia è meno grave tendono a essere sussurri interni; e quando sono localizzate all'interno, le loro qualità uditive risultano talvolta vaghe. Può accadere allora che un paziente dica: «Non sono affatto voci reali ma semplicemente riproduzioni delle voci di parenti morti». Pazienti particolarmente intelligenti affetti da forme lievi della malattia spesso non sono certi se stanno realmente sentendo le voci o se invece hanno solo una coazione a pensarle, come «pensieri udibili» o «voci prive di suono» o «allucinazioni di significati».

Le allucinazioni *devono* avere una qualche struttura innata nel sistema nervoso ad esse sottostante. Possiamo rendercene conto in modo chiaro studiando il fenomeno in coloro che sono affetti da sordità grave dalla nascita o dalla primissima infanzia. Anch'essi riescono infatti – in qualche modo – a sperimentare allucinazioni uditive. La cosa è comunemente visibile in schizofrenici sordi. In uno studio, 16 su 22 schizofrenici affetti da sordità grave che soffrivano di allucinazioni sostennero di avere *udito* una qualche forma di comunicazione.⁶⁹ Una donna di trentadue anni, nata sorda, che era tormentata dai rimorsi per essersi sottoposta a un aborto terapeutico, affermava di avere *udito* accuse da parte di Dio. Un'altra donna, di cinquant'anni, affetta da sordità congenita, udiva voci soprannaturali proclamanti che essa aveva poteri occulti.

La componente visiva

Le allucinazioni visive sono meno comuni nella schizofrenia, ma talvolta si manifestano con estrema chiarezza e vivacità. Un mio soggetto schizofrenico, una briosa autrice ventenne di canzoni folk, era rimasta seduta in automobile per molto tempo nell'ansiosa attesa di un amico. Un'automobile blu che veniva lungo la strada d'un tratto stranamente rallentò, diventò color ruggine, poi mise grandi ali grigie e lentamente si alzò in volo al di sopra di una siepe e scomparve. La giovane però cominciò a preoccuparsi moltissimo quando vide che le altre persone in strada si comportavano come se non fosse accaduto niente di straordinario. Perché? A meno che non fossero tutti in combutta fra loro per nasconderle le loro reazioni. E perché avrebbero dovuto? Spesso è la narratizzazione di tali falsi eventi per opera della coscienza, che organizza il mondo in modo razionale attorno ad essi, che porta poi altri sintomi tragici.

È interessante che gli schizofrenici affetti da sordità grave che non hanno allucinazioni uditive hanno spesso allucinazioni visive del linguaggio dei segni. Una sedicenne divenuta sorda all'età di otto mesi indulgeva in comunicazioni bizzarre con spazi vuoti e gesticolava verso i muri. Una giovane donna affetta da sordità congenita aveva allucinazioni nelle quali comunicava col suo ragazzo nel linguaggio mimico. Altri pazienti sordi appaiono in comunicazione allucinatoria costante con persone immaginarie usando un miscuglio di parole del linguaggio dei segni e delle dita. Una donna di trentacinque anni, che aveva perso l'udito all'età di quattordici mesi, viveva una vita di sfrenata promiscuità alternata a violente esplosioni di collera. All'accettazione spiegò nel linguaggio dei segni che ogni mattina veniva da lei uno spirito vestito di bianco che le diceva nel linguaggio dei segni cose che a volte erano spaventose e che determinavano il suo umore per l'intera giornata. Un'altra paziente sorda sputava nel vuoto, dicendo che sputava contro gli angeli che stavano spiandola. Un uomo di trent'anni, sordo dalla nascita, vedeva, più benignamente, attorno a sé piccoli angeli ed esserini e credeva di possedere una bacchetta magica con cui poteva ottenere quasi tutto.

Talora, in quelli che chiamiamo stati crepuscolari acuti, il soggetto può vedere nelle sue allucinazioni, anche nella piena luce del giorno, intere scene, spesso di natura religiosa, per esempio un cielo aperto con un dio che gli parla. Altre volte possono apparire dinanzi al paziente parole scritte, come dinanzi a Nabucodonosor. Un paziente paranoico vide apparire in aria la parola *veleno* nel momento stesso in cui l'infermiere gli faceva prendere la sua medicina. In altri casi le allucinazioni visive possono essere integrate nell'ambiente reale, con personaggi che passeggiano in corsia, o si librano al di sopra della testa del dottore, nello stesso modo in cui, ritengo, Atena apparve ad Achille. Più comunemente, però, quando si verificano allucinazioni visive accompagnate da voci, le immagini sono

semplicemente luci o nebbie, come quando Teti andò da Achille o Yahwèh da Mosè.

Se è esatta la nostra ipotesi che le allucinazioni degli schizofrenici sono simili alle direttive date dagli dèi nell'antichità, in entrambi i casi dovrebbe esserci una qualche stimolazione fisiologica comune. Ora, io sostengo che questa stimolazione consiste semplicemente in una situazione di forte tensione, in uno stress. Nelle persone normali, come ho menzionato, la soglia di stress per il verificarsi di allucinazioni è estremamente alta; la maggior parte di noi dev'essere immersa fino al collo in problemi gravissimi, prima di udire voci. Nelle persone predisposte a psicosi, invece, la soglia è un po' più bassa; nel caso della ragazza che ho menzionato poco fa fu sufficiente un'attesa ansiosa in un'automobile in sosta. Io penso che questo fenomeno sia dovuto all'accumulo nel sangue di prodotti di decomposizione dell'adrenalina generata dallo stress, prodotti che l'individuo, per ragioni genetiche, non riesce a filtrare nei reni con la stessa rapidità di una persona normale.

Nelle ere della mente bicamerale, possiamo supporre che la soglia di stress per le allucinazioni fosse molto, molto più bassa di quanto non sia nelle persone normali o negli schizofrenici di oggi. L'unico stress che si richiedeva per evocare le allucinazioni era quello che si presenta quando una qualche novità in una situazione impone un nuovo comportamento. Qualsiasi cosa cui non si potesse far fronte sulla base dell'abitudine, ogni conflitto fra lavoro e affaticamento, fra attacco e fuga, ogni scelta di un capo a cui obbedire o di una cosa da fare, qualsiasi cosa che richiedesse una decisione era sufficiente a causare un'allucinazione uditiva.

Oggi possiamo considerare stabilito in modo sufficientemente chiaro che lo stress è appunto il dover prendere una decisione (e vorrei eliminare dalla parola «decisione» ogni traccia di connotazione cosciente). I ratti che, ogni volta che vogliono avere cibo e acqua, devono attraversare una griglia

percorsa da corrente elettrica, sviluppano ulcere.⁷⁰ Non sono le scosse da sole a causare ciò: bisogna che ci sia la pausa o lo stress decisionale davanti alla griglia. Se due scimmie vengono poste in una situazione sperimentale tale che una delle due può premere una leva almeno una volta ogni venti secondi per evitare una scossa periodica ai piedi suoi e dell'altra scimmia, in capo a tre o quattro settimane la scimmia che deve prendere le decisioni avrà ulcere, mentre l'altra, sottoposta alle stesse scosse elettriche, non ne avrà.⁷¹ Quel che importa in questo contesto è la pausa di incertezza, del non sapere. Se infatti l'esperimento viene organizzato in modo tale che l'animale possa reagire efficacemente alla situazione sperimentale e ricevere una conferma immediata del suo successo, le ulcere dei dirigenti, come spesso sono chiamate, non si verificano.⁷²

Così Achille, dopo il torto subito da Agamennone, mentre è sotto lo stress della decisione da prendere, lungo il grigio mare, vede nella sua allucinazione Teti che esce dalle nebbie. Similmente Ettore, travagliato dall'incertezza se uscire dalle mura di Troia per andare ad affrontare Achille o restare all'interno della città, nello stress della decisione ode la voce allucinatoria che gli dice di andare. La voce divina mette termine allo stress prima che esso abbia raggiunto un certo livello. Se Achille o Ettore fossero stati dirigenti moderni, e se fossero vissuti in una cultura repressiva dei loro dèi lenitori dello stress, avrebbero avuto probabilmente la loro parte delle nostre malattie psicosomatiche.

Prima di concludere questa discussione del meccanismo allucinatorio, dobbiamo affrontare la questione più profonda del perché i soggetti che hanno allucinazioni credono alle loro voci e obbediscono ad esse. Tali voci sono infatti ritenute oggettivamente reali, e ad esse il soggetto obbedisce nonostante tutte le prove fornite dall'esperienza e tutte le considerazioni del buon senso a dimostrazione della loro irrealtà. Anzi, le voci che un paziente ode sono più reali della voce del medico. E a volte lo

dice. «Se quella non è una voce reale,» disse uno schizofrenico ai suoi medici «allora posso dire altrettanto bene che neppure voi state ora parlando veramente con me». E un altro rispose a una domanda che gli era stata fatta: «Sì, signore. Io sento distintamente voci, anche forti; in questo momento esse ci interrompono. Per me è più facile ascoltare le voci che ascoltare lei. Posso credere più facilmente nel loro significato e nella loro realtà. Inoltre non mi fanno domande». ⁷³ Che sia solo lui a udire le voci è cosa che non gli interessa. A volte è convinto di essere stato onorato da questo dono, prescelto da forze divine, eletto e glorificato, e questo anche se la voce lo rimprovera aspramente, persino quando lo spinge alla morte. Egli si trova in qualche modo faccia a faccia con poteri uditivi elementari, più reali del vento o della pioggia o del fuoco, poteri che deridono e minacciano e consolano, poteri da cui non può arretrare e che non è in grado di vedere in modo oggettivo.

Un pomeriggio di sole, non molto tempo fa, un uomo riposava su una sedia a sdraio sulla spiaggia di Coney Island. D'improvviso udì una voce, così forte e chiara che egli cercò con lo sguardo i suoi compagni, nella certezza che anch'essi dovessero averla udita. Vedendo che si comportavano come se nulla fosse accaduto, cominciò a provare una strana sensazione e si allontanò da loro con la sua sedia a sdraio. Poi «all'improvviso, più chiara, più profonda e ancora più forte di prima, la voce grave mi pervenne di nuovo, questa volta all'orecchio destro, facendomi sentire teso e tremante dentro. “Larry Jayson, ti ho già detto prima che non vali un bel niente. Perché te ne stai sdraiato qui a far credere di essere in gamba come chiunque altro mentre non è così? Chi vuoi prendere in giro? ”». La voce era così forte e così chiara che tutti dovevano averla udita. Larry si alzò e si allontanò lentamente, scendendo i gradini della passerella sino alla distesa di sabbia sottostante. Attese per vedere se la voce tornasse. E la voce tornò, questa volta con parole martellanti, non come quelle che si possono udire nella realtà, ma più gravi,

«come se ogni parte del mio corpo fosse diventata un orecchio, come se udisi quelle parole con le dita, con le gambe, anche con la testa. “Non vali proprio nulla” diceva lentamente la voce, negli stessi toni profondi. “Non sei mai stato buono a nulla o utile a qualcuno sulla terra. Ecco il mare. Tanto vale che tu ti ci affoghi. Basta che ci entri e che continui a camminare”. Non appena la voce si interruppe, riconobbi il suo freddo comando, dovevo obbedire». ⁷⁴ Il paziente che camminava lungo le sabbie di Coney Island udì le sue voci martellanti con la stessa chiarezza con cui Achille udì Teti lungo le rive nebbiose dell'Egeo. E come Agamennone «dovette obbedire» al «freddo comando» di Zeus, o Paolo al comando di Gesù dinanzi a Damasco, così il signor Jayson entrò nell'Oceano Atlantico per affogarsi. Contro la volontà delle sue voci, fu salvato dai bagnini e portato al Bellevue Hospital, dove si ristabilì per scrivere poi di questa esperienza bicamerale.

In alcuni casi meno gravi i pazienti, quando sono abituati alle voci, possono imparare a tenere un atteggiamento più oggettivo nei loro confronti e ad attenuarne l'autorità. Quasi tutte le autobiografie di pazienti schizofrenici sono però concordi nel parlare dell'assoluta sottomissione, almeno in principio, ai comandi delle voci. Ma perché dev'essere così? Perché tali voci dovrebbero avere una simile autorità, ad Argo, sulla via di Damasco o sulle spiagge di Coney Island?

Il suono è una modalità sensoriale molto speciale. Noi non possiamo controllarlo, spingerlo via o volgergli le spalle. Possiamo chiudere gli occhi, tapparci il naso, astenerci da un contatto epidermico, rifiutarci di gustare, ma non possiamo chiuderci le orecchie, anche se possiamo turarle in parte, solo per quel tanto che basta a smorzare i rumori. Il suono è la meno controllabile fra tutte le modalità sensoriali, e proprio il suono è il mezzo del risultato più complesso ottenuto dall'evoluzione biologica, il linguaggio. Stiamo esaminando perciò un problema di considerevole profondità e complessità.

Il controllo dell'obbedienza

Consideriamo che cosa significa ascoltare e capire qualcuno che sta parlando con noi. In un certo senso noi dobbiamo diventare l'altro; o piuttosto, lasciamo che l'altro diventi per un breve istante parte di noi. Per quell'istante sospendiamo la nostra identità, dopo di che rientriamo in noi stessi e accettiamo o rifiutiamo ciò che egli ha detto. Ma quel breve istante di ozio della nostra identità è la natura della comprensione del linguaggio; e se quel linguaggio è un ordine, l'identificazione della comprensione diventa l'obbedienza. Udire è in realtà una sorta di obbedienza. Anzi, entrambe le parole derivano dalla stessa radice e in origine erano probabilmente una stessa parola. Ciò vale in greco, latino, ebraico, italiano, inglese, francese, tedesco, russo: la parola latina *oboedire* è un composto di *ob* + *audire*, udire stando di fronte a qualcuno.⁷⁵

Il problema è come controllare tale obbedienza, e ciò viene realizzato in due modi.

Il primo modo, meno importante, è semplicemente la distanza spaziale. Consideriamo ciò che facciamo quando udiamo qualcuno che ci parla. Adattiamo la nostra distanza a una qualche norma culturalmente stabilita.⁷⁶ Quando chi ci parla è troppo vicino, sembra che stia cercando di esercitare uno stretto controllo sui nostri pensieri. Quando è troppo lontano, non li controlla abbastanza da consentirci di comprenderlo a nostro agio. Per un arabo una distanza faccia a faccia di meno di 30 centimetri è confortevole, mentre in paesi più settentrionali ci si sente a proprio agio solo quando la distanza di conversazione è quasi doppia: una differenza culturale che, nei rapporti sociali, può dare adito a una varietà di incomprensioni internazionali. Conversare con qualcuno a una distanza minore di quella solita significa almeno una tentata reciprocità di obbedienza e di controllo, come, per esempio, nel rapporto d'amore, o nelle minacce faccia a faccia di due uomini prossimi a venire alle

mani. Parlare a qualcuno a una distanza inferiore a quella normale equivale a un tentativo di dominarlo. Quando una persona ci parla stando a una distanza inferiore a quella normale, senza che noi facciamo alcun tentativo per tornare alla distanza normale, proviamo una forte tendenza ad accettare l'autorità della persona che ci sta parlando.

Il secondo modo, e più importante, di cui disponiamo per controllare l'autorità vocale di altre persone su di noi, è attraverso l'opinione che abbiamo di loro. Perché giudichiamo sempre, critichiamo sempre, classifichiamo sempre le persone in categorie di apprezzamenti poco entusiastici o di riprovazione? Noi valutiamo costantemente gli altri e li inseriamo in gerarchie di status spesso ridicole semplicemente per regolare il controllo che potrebbero esercitare su di noi e sui nostri pensieri. I giudizi personali che diamo degli altri sono filtri di influenza. Se si vuole dar libero corso al potere del linguaggio di una persona su di noi, è sufficiente concederle un posto elevato nella nostra stima.

E ora consideriamo la situazione che si verifica quando non è applicabile nessuno di questi due metodi perché non c'è una persona che parla né un punto dello spazio da cui emana la voce, una voce a cui non ci si può sottrarre, una voce così vicina a noi quanto può esserlo ciò che chiamiamo io, la cui presenza elude tutti i confini, alla quale non si può sfuggire – fuggi e la voce ti segue –, una voce che non viene attenuata da muri o distanze, che non si può smorzare turandosi le orecchie, né soffocare con alcuna cosa, neppure con le proprie grida: com'è totale l'impotenza di chi la sente! E in una cultura bicamerale, dove le voci erano riconosciute come appartenenti al vertice supremo della gerarchia, dove esse insegnavano come dèi, re, autorità padrone dell'individuo – della sua testa, del suo cuore e dei suoi piedi –, dove le voci erano onniscienti, onnipotenti e non potevano essere classificate a un rango inferiore a quello umano, quanto doveva essere loro obbediente l'uomo bicamerale!

La spiegazione della volizione in uomini soggettivi coscienti è ancora un problema profondo che non ha trovato finora una soluzione soddisfacente. Ma, negli uomini bicamerali, questa *era* la volizione. Per dirla in un altro modo, la volizione veniva come una voce che aveva la natura di un comando neurologico, talché il comando e l'azione non erano separati e udire significava obbedire.

V.

Il doppio cervello

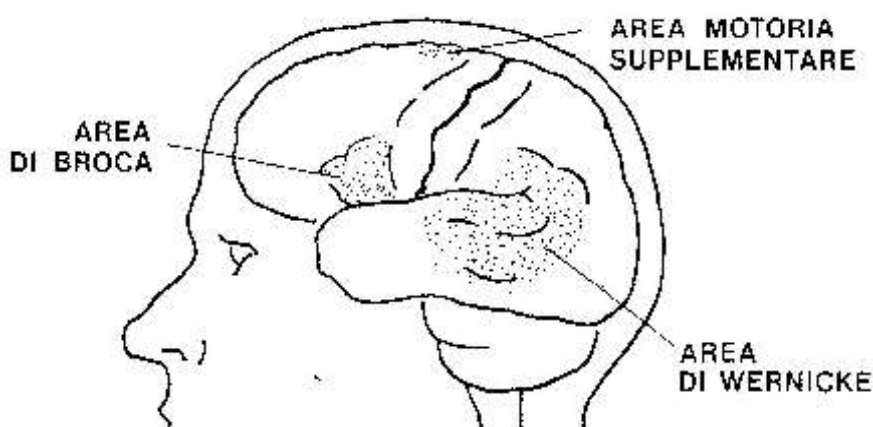
Che cosa accade nel cervello di un uomo bicamerale? Una cosa così importante nella storia della nostra specie quale è un tipo completamente diverso di forma mentale esistente solo un centinaio di generazioni fa *esige* una qualche formulazione dei meccanismi fisiologici. Da questa sottilissima struttura di cellule e fibre nervose all'interno del nostro cranio, come potè tale struttura essere organizzata in modo da rendere possibile una forma mentale bicamerale?

È questo il grande interrogativo che affronteremo nel presente capitolo.

Il nostro primo approccio è ovvio. Poiché la mente bicamerale è mediata dal linguaggio, nella soluzione devono avere una parte importante le aree cerebrali del linguaggio.

Ora, discutendo queste aree, ma anche in tutto questo capitolo e nel resto del libro, per evitare una certa macchinosità di espressione userò termini appropriati solo a persone che usano di preferenza la mano destra, ossia persone con dominanza laterale destra. In queste persone è dunque l'emisfero cerebrale sinistro, che controlla il lato destro del corpo, a contenere le aree del linguaggio. L'emisfero sinistro è designato perciò comunemente come emisfero dominante, mentre l'emisfero destro, che controlla la parte sinistra del corpo, è chiamato comunemente emisfero non dominante. Mi esprimerò dunque

come se l'emisfero sinistro fosse quello dominante in tutti noi. In realtà le persone mancine presentano la dominanza laterale in gradi assai diversi: alcune, infatti, manifestano un'inversione completa fra i due emisferi (in questo caso l'emisfero destro fa ciò che di solito fa il sinistro), altre no, e altre ancora hanno una dominanza mista. Poiché però i mancini rappresentano un'eccezione, che ammonta solo al 5 per cento della popolazione totale, li si può trascurare ai fini della nostra argomentazione.



Le tre aree del linguaggio dell'emisfero sinistro hanno funzioni e valori diversi. L'area motoria supplementare ha soprattutto a che fare con l'articolazione; l'area di Broca con l'articolazione, il lessico, l'inflessione e la grammatica; l'area di Wernicke col lessico, la sintassi, il significato e la comprensione del linguaggio.

Le aree del linguaggio sono tre, e nella grande maggioranza dell'umanità si trovano tutte nell'emisfero sinistro.⁷⁷ Esse sono: 1) la corteccia motoria supplementare, nella parte più alta del lobo frontale sinistro (la sua ablazione chirurgica produce una perdita di linguaggio che viene superata nell'arco di tempo di varie settimane); 2) l'area di Broca, più in basso, nella parte

posteriore del lobo frontale sinistro (la sua asportazione chirurgica produce una perdita del linguaggio che a volte è permanente e a volte no); e 3) l'area di Wernicke, principalmente la parte posteriore del lobo temporale sinistro con parti dell'area parietale (ogni estesa distruzione di quest'area produce dopo una certa età una perdita permanente del linguaggio sensato).

L'area di Wernicke è dunque quella più indispensabile al linguaggio normale. Come prevedibile, la corteccia nell'area di Wernicke è piuttosto spessa, con cellule grandi, ampiamente intervallate, indicanti considerevoli connessioni interne ed esterne. Benché ci sia un certo disaccordo circa i suoi confini precisi, ⁷⁸ non ce n'è invece sulla sua importanza ai fini di una comunicazione sensata.

Certo è estremamente rischioso pensare a un isomorfismo fra un'analisi concettuale di un fenomeno psicologico e la struttura cerebrale concomitante, eppure non possiamo evitare di farlo. E fra queste tre aree dell'emisfero sinistro, o anche nei loro rapporti più sottili, è difficile immaginare una duplicazione di qualche funzione del linguaggio avente l'estensione e la separazione richieste dalla mia teoria della mente bicamerale.

Consideriamo un momento questo problema. Le aree del linguaggio si trovano tutte nell'emisfero sinistro. Perché? Un enigma insolubile che ha affascinato per molto tempo me e tutti coloro che hanno considerato l'evoluzione di tutto questo è perché la funzione del linguaggio debba essere rappresentata in un solo emisfero. La maggior parte delle altre funzioni importanti sono rappresentate bilateralmente. Questa ridondanza di tutte le altre funzioni è un vantaggio biologico per l'animale dal momento che, nel caso di una lesione in un emisfero, l'altro emisfero è in grado di esercitare una compensazione. Perché quindi non è lo stesso nel caso del linguaggio? Il linguaggio, la più urgente e importante fra le abilità umane, il fondamento indispensabile e critico dell'azione sociale, l'ultimo filo di comunicazione da cui dev'essere spesso dipesa la vita stessa nei

millenni seguiti all'ultima epoca glaciale! Perché quest'abilità *sine qua non* della cultura umana non trovò una rappresentazione in entrambi gli emisferi?

Il problema diventa ancora più misterioso quando ricordiamo che la struttura neurologica necessaria per il linguaggio esiste nell'emisfero destro oltre che nel sinistro. In un bambino una lesione estesa dell'area di Wernicke nell'emisfero sinistro, o del talamo sottostante che la connette al ponte di Varolio, causa il trasferimento dell'intero meccanismo del linguaggio all'emisfero destro. Alcune persone ambidestre hanno addirittura una localizzazione del linguaggio in entrambi gli emisferi. Così l'emisfero destro, di solito muto, può in certe condizioni diventare un emisfero deputato al linguaggio, esattamente come il sinistro.

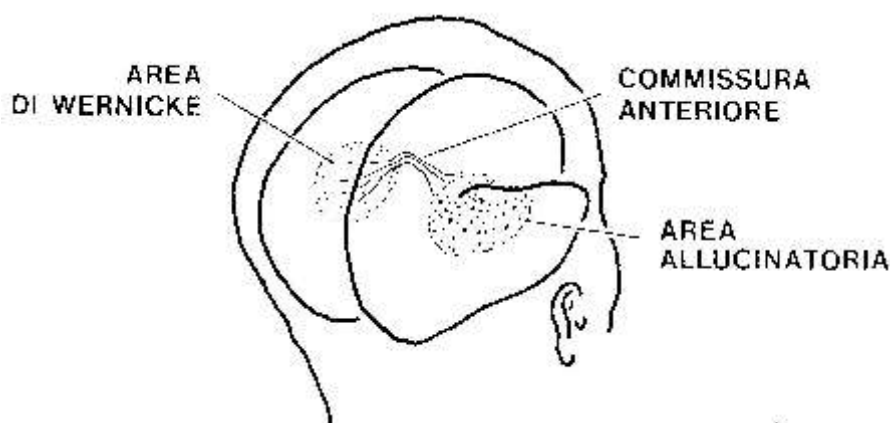
E al problema si aggiunge anche la domanda: che cosa accade esattamente nell'emisfero destro quando le strutture aptiche per il linguaggio stavano evolvendosi nell'emisfero sinistro? Consideriamo le aree dell'emisfero destro che corrispondono alle aree del linguaggio del sinistro: qual è la loro funzione? O, più particolarmente, qual è la loro funzione importante, *dal momento che dev'essere stata tale da precluderne lo sviluppo come area ausiliare del linguaggio?* Se noi oggi stimoliamo tali aree nell'emisfero destro, non abbiamo l'abituale «arresto afasico» (semplicemente l'arresto del discorso) che si verifica quando si stimolano le normali aree del linguaggio dell'emisfero sinistro. E a causa di quest'apparente assenza di una funzione, si è spesso concluso che grandi porzioni dell'emisfero destro sono semplicemente inutili. E in effetti grandi quantità di tessuto dell'emisfero destro, compresa la parte corrispondente all'area di Wernicke, e in alcuni casi anche l'intero emisfero, sono stati asportati chirurgicamente in pazienti umani in conseguenza di malattie o di ferite con un deficit sorprendentemente piccolo per la funzione mentale.

Le aree dell'emisfero destro corrispondenti alle aree del

linguaggio non hanno dunque a quanto pare alcuna funzione importante facilmente osservabile. Qual è la ragione di questa parte relativamente meno essenziale del cervello? È possibile che queste aree «del linguaggio» dell'emisfero destro, oggi mute, abbiano avuto in una fase anteriore della storia dell'uomo una funzione che non hanno più?

La risposta è chiara anche se provvisoria. Le pressioni selettive dell'evoluzione che avrebbero potuto generare un risultato così grandioso sono quelle delle civiltà bicamerali. Il linguaggio degli uomini fu localizzato in un solo emisfero per lasciare l'altro libero per il linguaggio degli dèi.

In tal caso ci si attenderebbe l'esistenza di certe connessioni per mezzo delle quali le voci bicamerali comunicherebbero fra il lobo temporale destro non dominante e il sinistro. La principale interconnessione fra gli emisferi è ovviamente il grande corpo calloso, che è composto da oltre due milioni di fibre. Ma i lobi temporali negli esseri umani hanno anch'essi il loro, per così dire, corpo calloso, costituito dalle molto più piccole commissure anteriori. Nei ratti e nei cani le commissure anteriori connettono fra loro le parti olfattorie del cervello. Negli esseri umani invece, come si vede nel mio disegno per quanto impreciso, questa banda trasversale di fibre proviene dalla maggior parte della corteccia del lobo temporale, ma in particolare dalla circonvoluzione media del lobo temporale incluso nell'area di Wernicke, e poi si comprime in un tratto di poco più di 3 millimetri di diametro il quale, superando l'amigdala e passando sopra l'ipotalamo, penetra nell'altro lobo temporale. Qui dunque è, secondo me, lo stretto ponte attraverso il quale vennero le istruzioni



In tempi antichi l'area dell'emisfero destro corrispondente a quella che nel sinistro è l'area di Wernicke potrebbe avere organizzato esperienze ammonitorie, codificandole in «voci» che venivano poi «udite» attraverso la commissura anteriore dall'emisfero sinistro o dominante.

che costruirono le nostre civiltà e fondarono le religioni del mondo, il ponte attraverso il quale gli dèi parlavano agli uomini e ricevevano obbedienza perché essi erano la volizione umana.⁷⁹

Ci sono due forme in cui quest'ipotesi può essere specificata.

La forma più forte, che è anche quella da me preferita perché è più semplice e più specifica (e quindi più facilmente verificabile o confutabile per mezzo di investigazioni empiriche), è che il linguaggio degli dèi veniva organizzato direttamente nella regione dell'emisfero destro corrispondente all'area di Wernicke, e poi «pronunciato» o «udito», attraverso le commissure anteriori, nelle aree uditive del lobo temporale sinistro. (Si noti che posso esprimere questa nozione solo metaforicamente, personificando il lobo temporale destro come una persona che parla o il lobo temporale sinistro come una persona che ascolta, due nozioni equivalenti e entrambe false nella lettera). Un'altra ragione per cui inclino verso questa forma più forte è la sua stessa razionalità nel concepire il passaggio di

informazioni elaborate o di pensiero da un emisfero del cervello all'altro. Consideriamo il problema dal punto di vista dell'evoluzione: miliardi di cellule nervose elaborano un'esperienza complessa in un emisfero e hanno poi bisogno di inviare i risultati all'altro emisfero attraverso le commissure, di dimensioni molto minori. A tal fine doveva essere usato un qualche codice, un qualche modo di ridurre processi molto complicati a una forma che potesse essere trasmessa attraverso il minor numero di neuroni, particolarmente delle commissure anteriori. E quale codice è mai apparso nell'evoluzione dei sistemi nervosi animali che fosse migliore del linguaggio umano? Così, nella forma più forte del nostro modello, le allucinazioni uditive esistono come tali in forma linguistica perché questo è il modo più efficiente di far passare i prodotti di complesse elaborazioni corticali da un emisfero cerebrale all'altro.

La forma più debole dell'ipotesi è più vaga. Essa afferma che le caratteristiche di linguaggio articolato dell'allucinazione avevano origine nell'emisfero sinistro come il linguaggio della persona stessa, ma che il loro senso, la direzione e il diverso rapporto con la persona erano dovuti all'attività del lobo temporale destro che inviava eccitazioni, al di là delle commissure anteriori e probabilmente dello splenio (la parte posteriore del corpo calloso), alle aree del linguaggio dell'emisfero sinistro, da dove esse venivano «udite».

Per il momento non importa in realtà quale forma dell'ipotesi assumiamo. Il carattere centrale di entrambe è che l'amalgamazione dell'esperienza ammonitoria era una funzione dell'emisfero destro, e che era un'eccitazione nella regione dell'emisfero destro corrispondente all'area di Wernicke a dare origine alle voci degli dèi.

Le prove a sostegno di questa ipotesi possono essere compendiate in cinque osservazioni: 1) che entrambi gli emisferi

sono in grado di comprendere il linguaggio, mentre normalmente solo il sinistro è in grado di parlare; 2) che esiste un qualche funzionamento vestigiale dell'area di Wernicke destra simile nel modo alle voci degli dèi; 3) che in certe condizioni i due emisferi sono in grado di agire quasi come persone indipendenti, con un rapporto corrispondente a quello fra uomo e dio dei tempi bicamerali; 4) che le differenze attuali fra i due emisferi nelle funzioni cognitive sono quanto meno echi delle differenze di funzione fra uomo e dio quali si riscontrano nella letteratura dell'uomo bicamerale; 5) che il cervello è più in grado di essere organizzato dall'ambiente di quanto abbiamo supposto finora, e perciò potrebbe aver subito un mutamento come quello dall'uomo bicamerale all'uomo cosciente soprattutto sulla base dell'apprendimento e della cultura.

La parte restante di questo capitolo sarà dedicata a una discussione di queste cinque osservazioni.

1. Entrambi gli emisferi comprendono il linguaggio

Gli dèi, ho detto con un po' di presunzione, erano amalgami di varie esperienze di tipo ammonitorio, composti da tutti i comandi che l'individuo aveva ricevuto in passato. Così le aree divine, mentre da un lato non dovevano essere chiamate in causa per la produzione del linguaggio, dovevano esserlo per la capacità di udirlo e di capirlo. E così è ancor oggi. Noi comprendiamo di fatto il linguaggio con entrambi gli emisferi. Pazienti colpiti da apoplezia che hanno un'emorragia nel lato sinistro della corteccia non riescono a parlare ma sono ancora in grado di capire.⁸⁰ Se nell'arteria carotide sinistra, che conduce all'emisfero sinistro, si inietta dell'amobarbital di sodio (test di Wada), l'intero emisfero viene anestetizzato, lasciando in funzione solo l'emisfero destro; ma il soggetto può ancora seguire le istruzioni che gli vengono date.⁸¹ I test su pazienti

commissurotomizzati (come descriverò con maggiore abbondanza di particolari fra poco) dimostrano una comprensione considerevole da parte dell'emisfero destro.⁸² Il paziente è di solito in grado di raccogliere con la mano sinistra oggetti nominati, e obbedire con la mano sinistra a comandi verbali. Anche quando a pazienti umani sofferenti di glioma viene asportato l'intero emisfero sinistro, emisfero che, si ricordi, è quello del linguaggio, subito dopo l'operazione il restante emisfero destro sembra comprendere le domande del chirurgo, anche se non è in grado di rispondere.⁸³

2. Nell'emisfero destro esiste una funzione vestigiale a carattere divino

Se il modello che abbiamo suggerito è corretto, potrebbe esserci qualche indicazione residua, per quanto piccola, dell'antica funzione divina dell'emisfero destro. A questo punto possiamo in effetti essere più precisi. Poiché le voci degli dèi non comportavano, ovviamente, un linguaggio fisicamente articolato, non richiedevano l'uso della laringe e della bocca, possiamo escludere, in una certa misura, ciò che corrisponde all'area di Broca e all'area motoria supplementare e concentrarci su ciò che corrisponde all'area di Wernicke, ossia sulla parte posteriore del lobo temporale nell'emisfero destro, il cosiddetto emisfero non dominante. Se noi stimoliamo l'emisfero destro in tale zona, possiamo sentire le voci degli dèi come un tempo? O qualche loro residuo? Qualcosa che ci consenta di pensare che tremila anni fa la sua funzione era quella di una guida divina nelle cose umane?

Ricordiamo che fu proprio questa l'area stimolata da Wilder Penfield in una serie famosa di studi compiuti alcuni anni fa.⁸⁴ Li descriverò un po' diffusamente.

Queste osservazioni furono compiute su una settantina di

pazienti con diagnosi di epilessia causata da lesioni in qualche punto del lobo temporale. Preliminarmente all'ablazione chirurgica del tessuto cerebrale danneggiato, vari punti sulla superficie del lobo temporale furono stimolati mediante applicazione di una debole corrente elettrica. L'intensità della stimolazione elettrica era press'a poco la minima necessaria per provocare un formicolio nel pollice attraverso la stimolazione dell'area motoria appropriata. Se si obiettasse che i fenomeni risultanti da questa stimolazione erano inficiati dalla presenza di una qualche area focale di gliosi, o sclerosi, o cicatrice meningo-cerebrale, tutte alterazioni che si riscontrano tipicamente in questi pazienti, io credo che tale obiezione potrebbe essere dissolta da un esame della relazione originale. Tali anomalie, ove riscontrate, erano circoscritte a zone limitate e non influivano in alcun modo sulle risposte dei soggetti alla stimolazione.⁸⁵ Si può presumere così con una certa sicurezza che i risultati di questi studi siano rappresentativi di ciò che si troverebbe in soggetti normali.

Nella grande maggioranza di questi casi fu stimolato il lobo temporale destro, e particolarmente la parte posteriore del lobo temporale verso la sua circonvoluzione superiore, l'area di Wernicke nell'emisfero destro. Fu ottenuta una serie notevole di reazioni da parte dei pazienti. Questo è, per ripetermi, il punto in cui potremmo attenderci di udire gli dèi dell'antichità rivolgersi ancora a noi, come se tornassero a fare udire la loro voce dall'altra parte della nostra mente bicamerale. Questi pazienti udirono qualche vestigio delle voci delle antiche divinità?

Ecco alcuni dati rappresentativi.

Stimolato in questa regione, il Caso 7, uno studente universitario di vent'anni, esclamò: «Sento di nuovo voci, è una sorta di perdita di contatto con la realtà. Mi ronzano le orecchie e provo una vaga sensazione, come di avvertimento». Stimolato di nuovo: «Voci, le stesse di prima. Stavo di nuovo perdendo il contatto con la realtà». Alle domande del ricercatore rispose che

non riusciva a capire che cosa dicessero le voci. Avevano un suono «confuso».

Nella maggior parte dei casi le voci erano similmente confuse. Il Caso 8, una casalinga ventiseienne stimolata press'a poco nella stessa area, disse che le sembrava ci fosse una voce molto, molto lontana. «Sembrava una voce che dicesse parole, ma era così debole che non riuscivo a sentirle bene». Il Caso 12, una donna di ventiquattro anni, stimolata in punti successivi della circonvoluzione superiore del lobo temporale posteriore, disse: «Sentivo qualcuno che parlava, mormorava o qualcosa del genere». E poi aggiunse: «C'era qualcuno che parlava o mormorava, ma non riuscivo a capirlo». E poi, stimolata in una zona di circa due centimetri di diametro della circonvoluzione, in principio rimase silenziosa, e poi emise un forte grido. «Ho sentito le voci e poi ho gridato. Mi sentivo addosso una sensazione strana». E poi, stimolata un po' più indietro, verso la zona dov'era stata stimolata in precedenza, cominciò a singhiozzare. «Ancora la voce di quell'uomo! L'unica cosa che so è che mio padre mi spaventa molto». La voce non sembrava alla giovane quella del padre, glielo ricordava soltanto.

Alcuni pazienti udirono musiche, melodie ignote che erano in grado di canticchiare al chirurgo (Casi 4 e 5). Altri udirono voci di parenti, particolarmente della madre. Il Caso 32, una ragazza di ventidue anni, udì la madre e il padre che parlavano e cantavano e poi, stimolata in un altro punto, udì la madre «strillare e basta».

Molti pazienti udivano le voci come provenienti da qualche luogo strano e sconosciuto. Il Caso 36, una donna di ventisei anni, stimolata in una zona un po' anteriore nella circonvoluzione superiore del lobo temporale destro, disse: «Sì, udivo voci in un punto lungo il corso del fiume: una voce di uomo e una voce di donna, che chiamavano». Quando le fu chiesto come faceva a sapere che le voci venivano dal fiume, rispose: «Mi sembra di aver visto il fiume». Alla domanda di quale fiume si trattasse,

disse: «Non so, mi sembra che fosse quello dove andavo quand'ero bambina». Stimolata in altri punti, udì voci di persone che chiamavano da un edificio all'altro, in un posto imprecisato. E in un punto adiacente, la voce di una donna che chiamava in un deposito di legname, anche se la paziente insisteva di non essere «mai stata in un deposito di legname».

Quando, come accadeva di rado, le voci venivano sentite da una direzione ben precisa, era dal lato opposto a quello dell'emisfero stimolato. Il Caso 29, un giovane di venticinque anni, stimolato alla metà della circonvoluzione temporale destra, disse: «Qualcuno mi stava dicendo all'orecchio sinistro: “Sylvère, Sylvère!”». Potrebbe essere stato mio fratello».

Le voci e la musica, confuse o riconosciute, venivano sperimentate come suoni reali, e le allucinazioni visive come visioni reali, esattamente come Achille vide e ascoltò Teti o come Mosè udì Yahwèh che gli parlava dal rovetto ardente. Il Caso 29, lo stesso di prima, stimolato di nuovo, vide anche «qualcuno che parlava a un altro, di cui menzionò il nome, ma non riuscì a capirlo». E quando gli fu chiesto se avesse visto la persona, rispose: «Era tutto come un sogno». E alla domanda se la persona fosse là, rispose: «Sì, signore, press'a poco là dov'è seduta l'infermiera con gli occhiali».

In alcuni pazienti un po' più anziani, soltanto una stimolazione esplorativa produsse un'allucinazione. Un franco-canadese di trentaquattro anni, il Caso 24, dopo stimolazioni che non avevano dato alcun risultato, stimolato sulla parte posteriore della circonvoluzione media del lobo temporale destro, disse d'improvviso: «Aspetti un istante, vedo qualcuno!». E poi, stimolato circa due centimetri e mezzo più in alto: «*Oui, là, là, là!* Era lui, è venuto, quell'idiota!». Quindi, stimolato un po' più in alto ma sempre all'interno della regione corrispondente, nell'emisfero destro, all'area di Wernicke: «Ma sì, ma sì, *j'entend!* Solo che qualcuno voleva parlarmi, e diceva: “*Vite, vite, vite!*”».

Ci sono però precise indicazioni del fatto che in soggetti più giovani le allucinazioni causate dalla stimolazione del lobo temporale destro sono più nette, vivide e ammonitorie. Un ragazzo di quattordici anni (Caso 34) vide due uomini seduti in poltrona che cantavano verso di lui. Una ragazza di quattordici anni, il Gaso 15, stimolata alla circonvoluzione superiore posteriore del lobo temporale destro, gridò: «Oh, tutti stanno urlando di nuovo contro di me, fateli smettere!». La durata della stimolazione fu di due secondi; le voci durarono undici secondi. La ragazza spiegò: «Mi sgridano per aver fatto qualcosa di sbagliato, urlano tutti quanti». In qualsiasi punto venisse stimolata lungo il lobo temporale posteriore dell'emisfero destro, la ragazza sentiva gridare. E anche quando fu stimolata tre centimetri e mezzo dietro il primo punto, esclamò: «Ecco che cominciano a sgridarmi; li fermi!». E le voci prodotte da una sola stimolazione durarono ventun secondi.

Non dovrei dare l'impressione che le cose siano così semplici come potrebbero apparire da questa esposizione. Ho operato una scelta di casi. In alcuni pazienti non si ottenne alcuna risposta. A volte tali esperienze fornirono illusioni autoscopiche simili a quelle descritte più sopra (p. 68). Un'altra complicazione è costituita dal fatto che anche la stimolazione di punti corrispondenti dell'emisfero sinistro, di solito dominante, può provocare allucinazioni simili. In altri termini, tali fenomeni non sono confinati esclusivamente al lobo temporale destro. Ma i casi di risposta a stimolazioni dell'emisfero sinistro sono molto meno frequenti e presentano una minore intensità.

La cosa importante, in quasi tutte queste esperienze causate mediante stimolazione, è la loro *alterità*, il fatto di essere sentite in opposizione al sé, anziché come azioni o parole proprie del sé. Con poche eccezioni, i pazienti non ebbero mai la sensazione di mangiare, parlare, avere rapporti sessuali, correre o giocare. In quasi tutti i casi il soggetto era passivo e subiva l'azione, esattamente come l'uomo bicamerale era passivo rispetto alle

voci che udiva.

Ma che cos'era ad agire sul paziente? Penfield e Perot pensano che si tratti semplicemente di esperienza passata, ricordi di tempi anteriori. Essi tentano di addebitare semplicemente a cattiva memoria il mancato riconoscimento di voci e persone così spesso riscontrato, supponendo che si tratti di veri ricordi, che avrebbero potuto essere riconosciuti come tali dal paziente se le esperienze allucinatorie fossero durate di più. E in realtà, le domande poste ai pazienti dai due ricercatori durante la stimolazione erano guidate da quest'ipotesi. A volte, in effetti, i pazienti erano più precisi nelle loro risposte. Assai più rappresentativa dei dati nella loro totalità è però l'ostinazione dei pazienti nel sostenere, in risposta alle domande che venivano loro rivolte, che queste esperienze non potevano essere definite ricordi.

A causa di ciò e dell'assenza generale di immagini personali attive, così caratteristiche del tipo abituale dei nostri ricordi, io ritengo che le conclusioni di Penfield e di Perot siano erranee. Queste aree del lobo temporale non sono la «registrazione da parte del cervello di esperienze uditive e visive», né il richiamo di tali esperienze, ma con binazioni e fusioni di certi aspetti di tali esperienze. I risultati ottenuti non giustificano, secondo me, l'asserzione che queste aree «svolgono nella vita degli adulti una qualche funzione nella rievocazione subconscia di esperienze passate, rendendole disponibili a un'interpretazione presente». I dati indicano piuttosto una direzione del tutto diversa, facendo pensare ad allucinazioni che producono esperienze particolarmente ammonitorie le quali vengono poi forse incorporate o razionalizzate in esperienze reali in quei pazienti che, interrogati, le hanno descritte.

3. I due emisferi possono presentare un comportamento indipendente

Nel nostro modello di cervello della mente bicamerale, abbiamo supposto che la parte divina e la parte umana si comportassero e pensassero con una certa misura di indipendenza l'una dall'altra. E se ora diciamo che la dualità di quest'antica forma mentale è rappresentata nella dualità degli emisferi cerebrali, non personifichiamo forse in modo ingiustificato le due parti del cervello? È possibile pensare ai due emisferi del cervello quasi come a due individui distinti, uno solo dei quali è in grado di parlare palesemente, mentre entrambi sono in grado di ascoltare e di capire?

I dati a sostegno della plausibilità di quest'ipotesi provengono da un altro gruppo di epilettici. Si tratta della dozzina circa di pazienti che hanno subito una completa commissurotomia, il taglio chirurgico della linea mediana di tutte le interconnessioni fra i due emisferi.⁸⁶ Questa operazione (che non separa realmente i due emisferi, in quanto le parti più profonde del cervello sono ancora connesse fra loro) guarisce di solito forme di epilessia altrimenti non trattabili, impedendo la diffusione di un'eccitazione neurale anormale sull'intera corteccia. Subito dopo l'operazione, alcuni pazienti perdono la parola per un periodo che può durare sino a due mesi, mentre altri non presentano alcun problema: nessuno ne sa la ragione. Forse ciascuno di noi ha rapporti lievemente diversi fra un emisfero e l'altro. Il recupero è graduale, tutti i pazienti presentano deficit di memoria a breve termine (dovuti forse all'interruzione delle piccole commissure dell'ippocampo), qualche problema di orientamento e affaticamento mentale.

Ora, la cosa sorprendente è che tali pazienti, a un anno circa dall'intervento, non si sentono in nulla diversi da come si sentivano prima dell'operazione. Essi non percepiscono niente di fuori posto. In questo momento stanno forse guardando la

televisione o leggendo il giornale senza lamentare alcunché di peculiare. Né un osservatore percepisce in loro nulla di diverso.

Un rigoroso controllo *dell'input* sensoriale rivela però importanti difetti di enorme interesse.

Quando noi osserviamo, per esempio, la parola centrale di una riga di stampa, tutte le parole che si trovano alla sua sinistra vengono viste solo dall'emisfero destro e tutte le parole che si trovano alla sua destra vengono viste solo dall'emisfero sinistro. Quando le connessioni fra i due emisferi sono intatte, non c'è alcun problema particolare di coordinazione fra i due *input*, anche se in realtà il fatto stesso di riuscire a leggere è stupefacente. Ma se le connessioni fra i nostri emisferi fossero state tagliate, la situazione sarebbe molto diversa. A partire dalla metà della riga, continueremmo a vedere come prima tutte le parole stampate a destra e saremmo in grado di leggere quasi come al solito. Tutti i caratteri e tutta la pagina alla nostra sinistra sarebbero invece cancellati, ridotti a una sorta di vuoto. Non un vuoto vero e proprio, percepibile come tale, ma un nulla, un nulla assoluto, assai più nulla di qualsiasi nulla che possiamo immaginare. Un nulla così totale che non saremmo coscienti neppure della sua esistenza, per quanto strano ciò possa sembrare. Esattamente come nel caso del fenomeno della macchia cieca, il «nulla» è in qualche modo «colmato», «saldato», come se tutto fosse regolare. In realtà, però, tutto quel nulla si troverebbe nell'altro nostro emisfero, il quale vedrebbe tutto ciò che «noi» non vediamo, tutti i caratteri a sinistra, e li vedrebbe perfettamente bene. Ma poiché tale emisfero non ha un linguaggio articolato, non può dire di vedere alcunché. È come se «noi» – qualsiasi cosa ciò possa significare – ci trovassimo «nel» nostro emisfero sinistro e ora, con le commissure tagliate, non potessimo mai sapere o avere coscienza di ciò che una persona del tutto diversa, che è anch'essa «noi», vede o pensa nell'altro emisfero. Due persone in una testa sola.

Passiamo ora a descrivere uno dei modi in cui vengono

esaminati questi pazienti commissurotomizzati. Il paziente fissa il centro di uno schermo traslucido; diapositive di oggetti proiettate sul lato sinistro dello schermo vengono vedute quindi solo dall'emisfero destro e non possono essere descritte verbalmente, anche se il paziente è in grado di usare la mano sinistra (controllata dall'emisfero destro) per indicare una figura corrispondente o per cercare l'oggetto fra altri, pur sostenendo a voce di non averlo visto.⁸⁷ Tali stimoli, visti dal solo emisfero destro non dominante, sono imprigionati in esso, e non possono essere «raccontati» all'emisfero sinistro, dove si trovano le aree del linguaggio, perché le connessioni sono state tagliate. L'unico modo in cui possiamo sapere che l'emisfero destro possiede tale informazione è di chiedergli di usare la mano sinistra per indicare un oggetto, cosa che esso prontamente fa.

Se si proiettano simultaneamente due immagini nei campi visivi destro e sinistro, come per esempio il simbolo del dollaro a sinistra e un punto interrogativo a destra, e si chiede al soggetto di disegnare ciò che ha visto con la mano sinistra, nascosta alla vista da uno schermo, egli disegna il simbolo del dollaro. Se gli si chiede che cosa ha appena disegnato con la mano nascosta, sostiene di aver disegnato il punto interrogativo. In altri termini, un emisfero non sa che cosa ha fatto l'altro.

Inoltre, se nel campo visivo sinistro viene proiettato il nome di un oggetto, per esempio «gomma per cancellare», il soggetto è in grado di trovare una gomma in un insieme di oggetti nascosti dietro uno schermo usando solo la mano sinistra. Se al soggetto viene chiesto poi che cos'è l'oggetto che ha scelto correttamente dietro lo schermo, il suo «io» dell'emisfero sinistro non sa dire che cosa il suo «io» muto dell'emisfero destro sta tenendo nella mano sinistra. Similmente, la mano sinistra può cercare la gomma in un insieme di oggetti nascosti alla vista se qualcuno pronuncia le parole «gomma per cancellare», ma l'emisfero sinistro non è in grado di dire quand'è che la mano sinistra ha trovato l'oggetto. Ciò dimostra, ovviamente, quanto ho

detto più sopra, ossia che entrambi gli emisferi comprendono il linguaggio, ma in precedenza non era mai stato possibile accertare in quale misura ciò avvenisse nell'emisfero destro.

Troviamo inoltre che l'emisfero destro è in grado di comprendere definizioni complicate. Se si proietta l'espressione «strumento per radere» nel campo visivo sinistro, e quindi nell'emisfero destro, la mano sinistra indica un rasoio; essa indica inoltre una saponetta in risposta alla definizione «toglie lo sporco», o una moneta da venticinque *cents* in risposta alla definizione «da inserire in un distributore automatico».⁸⁸

L'emisfero destro di questi pazienti può inoltre reagire in modo emotivo senza che l'emisfero sinistro, quello deputato al linguaggio, sappia che cosa sta accadendo. Se una serie di figure geometriche neutre viene proiettata a caso nei campi visivi destro e sinistro (ossia rispettivamente negli emisferi sinistro e destro), e poi a un certo punto viene proiettata di sorpresa a sinistra (cioè nell'emisfero destro) l'immagine di una ragazza nuda, il paziente (in realtà l'emisfero sinistro del paziente) dice di non aver visto nulla o solo un lampo di luce. Ma i sogghigni, i rossori e le risatine del minuto successivo contraddicono quel che l'emisfero del linguaggio ha appena detto. Alla domanda di quale sia la ragione di quel ridacchiare, l'emisfero sinistro, quello del linguaggio, risponde di non averne idea.⁸⁹ Queste espressioni facciali non sono confinate, per inciso, a una sola parte del viso, essendo mediate dalle interconnessioni profonde del ponte di Varolio. L'espressione delle emozioni non riguarda la corteccia.

Una situazione simile si riscontra anche per altre modalità sensoriali. Odori presentati alla narice destra, e quindi all'emisfero destro (le fibre olfattorie non si incrociano) in pazienti commissurotomizzati non possono essere indicati verbalmente dall'emisfero del linguaggio, anche se questo è in grado di dire molto bene se l'odore è piacevole o sgradevole. Il paziente può anche grugnire, avere reazioni di avversione, o esclamare «Puah!» sentendo un odore sgradevole, ma non sa dire

verbalmente se è odore d'aglio, di formaggio o di una sostanza in decomposizione.⁹⁰ Gli stessi odori presentati alla narice sinistra possono essere nominati e descritti alla perfezione. Ciò significa che l'emozione del disgusto riesce a pervenire all'emisfero del linguaggio attraverso il sistema limbico e il ponte di Varolio, che sono intatti, mentre l'informazione più specifica elaborata dalla corteccia non riesce a passare all'altro emisfero.

C'è in effetti qualche indicazione del fatto che è l'emisfero destro a stimolare comunemente le reazioni emotive di dispiacere a partire dal sistema limbico e dal ponte di Varolio. In situazioni sperimentali, in cui l'emisfero destro, l'emisfero muto, viene informato della risposta esatta, e poi sente che l'emisfero sinistro, quello dominante, compie chiari errori verbali, il paziente può aggrottare le ciglia, trasalire o scuotere la testa. Non è un semplice modo di dire affermare che l'emisfero destro si irrita per le risposte vocali erranee dell'altro emisfero. Tale è forse l'irritazione di Atena, quando afferra Achille per la chioma bionda e lo distoglie dal proposito di uccidere il suo re (*Iliade*, i, 197). Oppure lo sdegno di Yahwèh contro le iniquità perpetrate dal suo popolo.

Ovviamente c'è una differenza. L'uomo bicamerale aveva tutte le sue commissure intatte. Io tuttavia prospetterò più avanti la possibilità che il cervello venga riorganizzato a tal punto da mutamenti ambientali da rendere non del tutto assurde le inferenze del paragone che ho fatto qui. In ogni modo gli studi su questi pazienti commissurotomizzati dimostrano senza ombra di dubbio che i due emisferi sono in grado di funzionare come se fossero due persone indipendenti, persone che nel periodo bicamerale erano, a mio avviso, l'individuo e il suo dio.

4. Le differenze degli emisferi nella funzione cognitiva riflettono le differenze fra dio e uomo

Se questo modello cerebrale della mente bicamerale è

corretto, esso dovrebbe consentirci di prevedere differenze assai pronunciate nella funzione cognitiva fra i due emisferi. Specificamente, dovremmo attenderci che le funzioni necessarie al lato umano si trovino nell'emisfero sinistro o dominante, e le funzioni necessarie agli dèi siano più pronunciate nell'emisfero destro. Inoltre, non c'è ragione per non credere che almeno i residui di queste diverse funzioni siano presenti nell'organizzazione cerebrale dell'uomo contemporaneo.

La funzione degli dèi era principalmente quella di guidare e progettare l'azione in situazioni nuove. Gli dèi valutavano i problemi e organizzavano l'azione secondo un modello o scopo costante che dette origine a complesse civiltà bicamerali, combinando tutte le diverse parti, i tempi della semina, i tempi del raccolto, la scelta dei prodotti, l'intera vasta composizione delle cose in un disegno grandioso, e dando istruzioni all'uomo neurologico nel suo santuario verbale analitico nell'emisfero sinistro. Potremmo così predire che una funzione vestigiale dell'emisfero destro dovrebbe essere oggi di tipo organizzativo, la selezione cioè delle esperienze di una civiltà e la loro combinazione in un modello in grado di «dire» all'individuo che cosa fare. Un'attenta lettura di vari discorsi degli dèi nell'*Iliade*, nell'Antico Testamento o in altre letterature dell'antichità si concilia con quest'ipotesi. Vari eventi, passati e futuri, sono scelti, classificati, sintetizzati in un nuovo quadro, spesso con quella forma di sintesi ultima che è la metafora. E queste funzioni dovrebbero caratterizzare perciò l'emisfero destro.

Le osservazioni cliniche sono in accordo con questa ipotesi. Dall'osservazione dei pazienti commissurotomizzati di alcune pagine fa, sappiamo che l'emisfero destro con la sua mano sinistra è eccellente nella scelta e nella classificazione di forme, dimensioni e consistenze tattili. Da pazienti con lesioni cerebrali sappiamo che danni all'emisfero destro interferiscono con relazioni spaziali e con compiti gestaltici, sintetici. ⁹¹ I labirinti

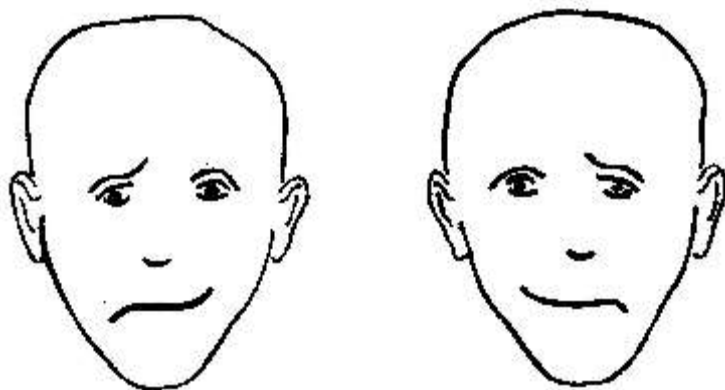
sono problemi in cui vari elementi di una struttura spaziale devono essere organizzati nell'apprendimento. Pazienti nei quali il lobo temporale destro è stato asportato trovano quasi impossibile l'apprendimento di labirinti visivi e tattili, mentre pazienti con lesioni di uguale estensione al lobo temporale sinistro incontrano poca difficoltà.⁹²

Un altro compito che implica l'organizzazione di parti in una struttura spaziale è il *Block Design Test* di Kohs, che viene usato comunemente in molti reattivi d'intelligenza. Al soggetto viene presentato un semplice motivo geometrico e gli viene chiesto di riprodurlo con cubi su cui sono dipinti gli elementi che lo compongono. La maggior parte di noi ci riesce senza difficoltà. I pazienti con lesioni cerebrali nell'emisfero destro trovano tale esercizio estremamente difficile, tanto che questo test viene usato appunto per diagnosticare danni all'emisfero destro. Nei pazienti commissurotomizzati di cui abbiamo parlato in precedenza, spesso la mano destra non riesce a comporre il disegno con i cubi. La mano sinistra, che in un certo senso è la mano degli dèi, non ha alcun problema. In alcuni fra i pazienti commissurotomizzati, l'osservatore dovette addirittura tenere ferma la mano sinistra del soggetto, la quale cercava di aiutare la destra nei suoi goffi tentativi di assolvere questo semplice compito.⁹³ Da questi e altri studi è stata quindi tratta l'inferenza che l'emisfero destro è più impegnato in compiti sintetici e spaziali-costruttivi, mentre l'emisfero sinistro è più analitico e verbale. L'emisfero destro, forse come gli dèi, vede un significato nelle parti solo all'interno di un contesto più ampio; esso guarda alle totalità. L'emisfero sinistro o dominante, come il lato umano della mente bicamerale, concentra invece la sua attenzione sulle parti.

Questi risultati clinici sono stati confermati in persone normali in quello che promette di essere il primo di molti studi a venire.⁹⁴ Elettrodi per elettroencefalografia furono applicati sui lobi temporale e parietale destro e sinistro di soggetti normali,

che furono sottoposti a vari test. Quando veniva loro chiesto di scrivere vari generi di lettere implicanti abilità verbali e analitiche, gli elettroencefalogrammi rivelavano nell'emisfero sinistro onde rapide a basso potenziale, indicanti che era l'emisfero sinistro a compiere il lavoro, mentre lente onde alfa (che in un soggetto a riposo con gli occhi chiusi si riscontrano in entrambi gli emisferi) si osservarono nell'emisfero destro, segno che esso non stava lavorando. Quando a tali soggetti vengono assegnati reattivi spaziali sintetici, come il *Block Test* di Kohs, così come è usato negli studi clinici citati sopra, si ottengono risultati inversi. In tali casi è l'emisfero destro a fare il lavoro.

Altre deduzioni si possono fare circa quali funzioni nell'emisfero destro potrebbero essere vestigiali, considerando quale sarebbe dovuto essere il comportamento delle voci divine della mente bicamerale in situazioni particolari. Per selezionare l'esperienza e sintetizzarla in direttive per l'azione, gli dèi avrebbero dovuto compiere certi tipi di riconoscimento. In tutti i discorsi degli dèi, nelle letterature antiche, tali riconoscimenti sono comuni. Non intendo riconoscimenti di individui in particolare, ma più in generale di tipi di persone, di categorie, oltre che di individui. Un giudizio importante per un essere umano di qualsiasi secolo è il riconoscimento delle espressioni del volto, particolarmente in riferimento a intenzioni amichevoli o ostili. Se un uomo bicamerale vedeva venire verso di sé un uomo che non riconosceva, era di grande importanza per la sopravvivenza che il lato divino della sua mente riuscisse a stabilire se quella persona aveva intenzioni amichevoli o ostili.



Queste due facce sono immagini speculari l'una dell'altra. Si osservi fissamente il naso di ciascuna. Quale delle due facce è più allegra?

La figura qui accanto è un esperimento da me escogitato una decina di anni fa sulla base di tale supposizione. Le due facce sono immagini speculari l'una dell'altra. Finora ho chiesto a quasi un migliaio di persone quale delle due facce abbia l'aria più allegra. Quasi l'80 per cento delle persone con dominanza laterale destra hanno indicato la faccia a destra, con la bocca atteggiata al sorriso nella parte sinistra. Queste persone giudicavano quindi la faccia col loro emisfero destro, nell'ipotesi, ovviamente, che guardassero al centro della faccia. Questo risultato può essere rafforzato con la presentazione tachistoscopica delle immagini. Col punto focale al centro e una presentazione a un decimo di secondo, la faccia a destra sembra sempre la più allegra a persone con dominanza laterale destra.

Un'ipotesi alternativa, ovviamente, è che questa tendenza a giudicare l'espressione facciale concentrandosi sul settore visivo sinistro sia una conseguenza della lettura da sinistra a destra, e nelle nostre culture questo fattore accentua senza dubbio l'effetto. Ma che alla base di quest'effetto sia la spiegazione fondata sugli emisferi è suggerito dai risultati ottenuti per persone mancine. Il cinquantacinque per cento delle persone mancine ha indicato come più allegra la faccia a sinistra, il che fa

pensare che il giudizio sia stato dato dall'emisfero sinistro. Questo risultato non può certo essere inteso sulla base dell'ipotesi della direzione di lettura. Inoltre, in persone che hanno una dominanza laterale sinistra assoluta, ossia in mancini completi, la probabilità di identificare la faccia a sinistra come più allegra sembra molto maggiore.

Recentemente abbiamo fatto una scoperta simile usando fotografie di un attore che esprimevano tristezza, felicità, disgusto e sorpresa.⁹⁵ 1 nostri soggetti, scelti con cura fra quelli a dominanza laterale destra, prima guardarono intensamente il punto di fissazione in un tachistoscopio, poi osservarono una fotografia proiettata per alcuni millisecondi nella posizione centrale, e poi un'altra, nel campo visivo destro o sinistro, proiettata per la stessa durata. Ai soggetti fu chiesto di dire se le fotografie che avevano visto erano le stesse o diverse, e fu registrato il tempo impiegato per formulare la risposta. La maggior parte dei soggetti fu in grado di accoppiare le espressioni facciali più correttamente e in minor tempo quando la faccia veniva presentata a sinistra, e quindi all'emisfero cerebrale destro. In una condizione di controllo, schizzi presentati alla rinfusa delle stesse espressioni facciali (che erano alla fin fine disegni senza senso) erano identificati con maggiore rapidità e correttezza quando venivano presentati nel campo visivo sinistro, ma non altrettanto bene quanto le espressioni facciali stesse.

Dati clinici recenti sono in chiaro accordo con quanto siamo andati dicendo. L'incapacità di riconoscere le facce, e non solo le espressioni facciali, è associata molto più spesso a danni all'emisfero destro che non al sinistro. In esperimenti clinici, al soggetto viene chiesto di accoppiare una visione frontale di una faccia con immagini di tre quarti della stessa faccia in condizioni di illuminazione diverse. Pazienti con lesioni nell'emisfero destro trovano questo compito estremamente difficile rispetto a soggetti normali o a pazienti con lesioni nell'emisfero sinistro.⁹⁶ Il riconoscimento sia delle facce sia delle espressioni facciali è

perciò primariamente una funzione dell'emisfero destro.

E distinguere l'amico dal non amico in situazioni nuove era una delle funzioni di un dio.

5. Una nuova occhiata al cervello

Ci si può chiedere come sia possibile che un sistema come questo, un cervello strutturato in quella che ho chiamato una mente bicamerale, questo sostrato della civiltà umana per migliaia di anni implicante le localizzazioni menzionate nel nostro modello, come sia possibile che la sua funzione muti in un periodo di tempo tanto breve, così che oggi le voci ammonitrici non si sentono più e noi possediamo in loro vece questa nuova organizzazione chiamata coscienza. Benché la quantità di genocidi avvenuti nel mondo nel corso di tali mutamenti sia stata certamente tale da consentire una qualche selezione ed evoluzione, io non desidero in alcun modo fare appello a questo meccanismo. Senza dubbio la selezione naturale che ebbe luogo nei periodi di sviluppo della coscienza dette un suo contributo al perpetuarsi di quest'ultima, ma non penso si possa dire che essa abbia determinato lo sviluppo della coscienza dalla mente bicamerale nel senso in cui la pinna di un cetaceo si è sviluppata da una zampa ancestrale.

Una vera comprensione della situazione richiede una concezione del cervello diversa da quella che era usuale alcuni decenni or sono. In questa nuova concezione l'accento è posto sulla plasticità del cervello, sulla sua rappresentazione ridondante di capacità psicologiche all'interno di un centro o regione specializzata, sul controllo multiplo di capacità psicologiche da parte di vari centri o accoppiati bilateralmente o nella forma di quelle che Hughlings Jackson riconobbe come «rirappresentazioni» di una funzione a livelli successivamente superiori e filogeneticamente più recenti del sistema nervoso. ⁹⁷

Questo tipo di organizzazione del cervello dei mammiferi consente quei fenomeni sperimentali che sono raggruppati assieme sotto la categoria di «recupero di funzione». Si ottiene così una visione del cervello molto più plastica di quella consueta, con un'eccedenza enorme di neuroni, tale che, per esempio, è possibile asportare chirurgicamente il 98 per cento delle vie ottiche in un gatto senza menomarne la percezione della luce e delle forme. ⁹⁸ Il cervello pullula di centri ridondanti, ciascuno dei quali può esercitare un'influenza diretta su un percorso finale comune, o modulare l'operazione di altri, o fare entrambe le cose, e la cui disposizione e coordinazione possono assumere molte forme e gradi di accoppiamento fra centri costitutivi.

Tutta questa rappresentazione ridondante con serie di controlli multipli ci presenta la nozione di un tipo di cervello molto più plastico di quello descritto dai neurologi del passato. Un particolare comportamento o gruppo di comportamenti impegna in un dato centro una quantità di neuroni simili e può richiedere l'intervento di vari centri diversi organizzati in varie strutture di inibizione e di facilitazione, a seconda del loro status evolucionistico. E il grado di stabilità dell'accoppiamento fra i diversi centri presenta variazioni enormi da una funzione all'altra. ⁹⁹ In altri termini, la quantità di variabilità che i *loci* delle funzioni corticali possono subire è diversa per le varie funzioni, ma diventa sempre più chiaro che tale variabilità è un carattere spiccato del cervello dei mammiferi superiori. Lo scopo biologico o vantaggio selettivo di tale rappresentazione ridondante e di tale molteplicità di controlli e della plasticità che ne risulta è duplice: ne consegue infatti una protezione dell'organismo contro gli effetti dei danni al cervello e, fatto forse più importante, un'adattabilità molto maggiore alle sfide costantemente mutevoli dell'ambiente. Sto pensando qui a sfide come quelle portate all'esistenza del primate uomo dalle successive glaciazioni e, ovviamente, alla prova ancora maggiore

del crollo della mente bicamerale, che fu superata dall'uomo con lo sviluppo della coscienza.

Ma ciò non significa solo che il comportamento dell'uomo adulto è meno rigido di quello dei suoi progenitori, anche se ciò è ovviamente vero. Il fatto più importante è che, in questa concezione, le vicende ontogenetiche iniziali dell'individuo possono cambiare completamente il modo in cui è organizzato il cervello. Alcuni anni fa un'idea come questa sarebbe parsa decisamente strampalata. Ma la crescente marea della ricerca ha eroso ogni concetto rigido del cervello, e ha sottolineato il grado notevole in cui il cervello può compensare le strutture mancanti in conseguenza di lesioni o di malformazione congenita. Molti studi dimostrano che lesioni al cervello subite da animali nella loro infanzia possono incidere ben poco sul successivo comportamento dell'adulto, mentre danni simili sofferti dall'adulto possono avere come conseguenza mutamenti profondi. Abbiamo già avuto occasione di ricordare che lesioni subite in tenera età all'emisfero sinistro conducono in generale allo spostamento dell'intero meccanismo del linguaggio nell'emisfero destro.

Uno dei casi più sorprendenti fra quelli che dimostrano questa plasticità del cervello è quello di un uomo di trentacinque anni morto per un tumore maligno addominale. L'autopsia rivelò l'assenza congenita della fimbria dell'ippocampo, del fornice, del setto pellucido e della massa intermedia del talamo, con un ippocampo, giri dell'ippocampo e giri dentati anormalmente piccoli. Nonostante queste notevoli anormalità, il paziente aveva sempre dimostrato un carattere «pacioso» e a scuola era stato addirittura il primo della classe!¹⁰⁰

Così il sistema nervoso compensa durante la crescita i danni di origine genetica o ambientale seguendo percorsi di sviluppo diversi ma di solito meno preferiti che utilizzano tessuti integri. Negli adulti, quando lo sviluppo è completato, ciò non è più possibile, giacché in tale età sono già stati realizzati i modi

normalmente preferiti di organizzazione neurale. Tale riorganizzazione dei sistemi di controllo multiplo può aver luogo solo nelle prime fasi dello sviluppo. E ciò vale anche per il rapporto fra i due emisferi che ha un'importanza così centrale per la nostra discussione.¹⁰¹

Avendo presente questo sfondo, non vedo quale difficoltà ci sia a considerare che, nelle epoche bicamerali, la parte corrispondente all'area di Wernicke nell'emisfero destro non dominante avesse la sua rigorosa funzione bicamerale, mentre dopo un migliaio d'anni di riorganizzazione psicologica in cui tale bicameralità fu scoraggiata al suo apparire nelle prime fasi dello sviluppo, tale area funzioni in modo diverso. E similmente sarebbe sbagliato pensare che, quale che possa essere oggi la neurologia della coscienza, essa sia fissata per sempre. I casi che abbiamo esaminato forniscono indicazioni diverse, ossia che la funzione del tessuto cerebrale non è inevitabile, e che forse, dati dei programmi di sviluppo diversi, sono possibili organizzazioni diverse.

VI.

L'origine della civiltà

Ma per quale ragione dovrebbe esistere una tale mente bicamerale? E perché ci sono dèi? Quale può essere l'origine delle cose divine? E se l'organizzazione del cervello ai tempi bicamerali fu come ho suggerito nel capitolo precedente, quali pressioni selettive nell'evoluzione umana potrebbero avere prodotto un risultato così considerevole?

La tesi speculativa che tenterò di spiegare in questo capitolo – ed è di fatto una tesi molto speculativa – è semplicemente un corollario ovvio di quanto è stato detto in precedenza. La mente bicamerale è una forma di controllo sociale ed è per la precisione quella forma di controllo sociale che consentì all'umanità di passare dai piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori alle grandi comunità agricole. La mente bicamerale, con i suoi dèi che esercitavano il controllo, si evolse come fase finale dell'evoluzione del linguaggio. E in questo sviluppo si pone l'origine della civiltà.

Iniziamo questo capitolo esaminando che cosa intendiamo per controllo sociale.

I mammiferi in generale presentano una grande varietà di raggruppamenti sociali, dalla vita solitaria di certi predatori alla strettissima coesione sociale di altri. Questi ultimi sono quelli su cui si esercita maggiormente l'attività predatoria, e un gruppo sociale è di per sé un adattamento genetico per assicurarsi una protezione contro i predatori. La struttura delle mandrie negli

ungulati è relativamente semplice, utilizzando precisi segnali anatomici e comportamentali di origine genetica che sono stati sviluppati tutti in funzione della protezione del gruppo. Anche i primati presentano una vulnerabilità analoga, e per la stessa ragione hanno sviluppato forme di vita sociale. Nelle dense foreste, che già offrono di per sé una protezione, il gruppo sociale può essere composto anche da soli sei individui, come nel caso dei gibboni, mentre in terreni più aperti il numero degli individui che compongono il gruppo può salire anche a ottanta, come i babbuini del Capo. ¹⁰² In ecosistemi eccezionali le dimensioni del gruppo possono essere ancora maggiori.

In una tale situazione è il gruppo a evolversi. Quando gli individui dominanti lanciano un grido di allarme o corrono, gli altri membri del gruppo fuggono senza nemmeno guardare quale sia la causa del pericolo. È dunque l'esperienza di un individuo e la sua dominanza che vanno a vantaggio dell'intero gruppo. Generalmente gli individui non rispondono neppure ai bisogni fisiologici fondamentali se non all'interno dell'attività del gruppo. Un babbuino assetato, per esempio, non esce dal gruppo per andare alla ricerca d'acqua; è l'intero gruppo a muoversi, non i singoli individui. La sete viene perciò soddisfatta solo all'interno dell'attività strutturata del gruppo. E lo stesso vale per altri bisogni e situazioni.

La cosa importante per noi qui è che questa struttura sociale dipende dalla comunicazione fra gli individui. I primati hanno sviluppato perciò un grandissimo assortimento di segnali complessi: comunicazione tattile che va dall'atto della copula, allo spulciare, ai vari tipi di abbraccio, sfregamento di muso con muso e toccamenti con le dita; emissione di suoni comprendenti vari tipi di grugniti, latrati, grida e chiacchiericci, con una varietà di gradazioni intermedie; segnali non vocali, come digrignare i denti o percuotere rami; ¹⁰³ segnali visivi in una gamma di espressioni facciali, il contatto diretto occhio-con-occhio con significato di minaccia, il battito delle ciglia dei babbuini, con le

sopracciglia alzate e le palpebre abbassate per esporne il colore chiaro contro lo sfondo più scuro del muso, mentre la bocca viene spalancata in modo da mettere aggressivamente in mostra i lunghi canini; vari segnali posturali come allungarsi in avanti, scuotere la testa, fare finte con le mani, e tutti questi segnali in varie costellazioni.¹⁰⁴

Questa grande complessità ridondante di segnali è essenzialmente in funzione delle esigenze della vita di gruppo, della sua organizzazione in configurazioni di dominanza o di subordinazione, del mantenimento della pace interna, della riproduzione e della cura per i piccoli. Eccezion fatta per la significazione di pericoli potenziali per il gruppo, i segnali dei primati si applicano di rado a eventi estranei al gruppo, come la presenza di cibo o d'acqua.¹⁰⁵ Essi riguardano totalmente gli affari del gruppo e non si sono sviluppati per dare informazioni sull'ambiente, com'è stato per le lingue umane.

Ora, questo è il nostro punto d'inizio. All'interno di un'ecologia specifica, per la maggior parte delle specie è questo sistema di comunicazione a limitare le dimensioni del gruppo. I babbuini possono formare anche gruppi di ottanta individui o più perché, quando si spostano nelle pianure aperte, hanno una rigida struttura geografica, con gerarchie dominanti che vengono mantenute all'interno di ogni sottogruppo. In generale, però, il comune gruppo di primati non supera le trenta o quaranta unità, un limite fissato dalla comunicazione necessaria al funzionamento della gerarchia di dominanza.

Nei gorilla, per esempio, il maschio dominante, che di solito è il più grosso fra i maschi dalla schiena argentata, occupa assieme a tutte le femmine e i piccoli la zona centrale di ciascun gruppo di una ventina di individui, e gli altri maschi tendono a rimanere in posizione periferica. Il diametro dell'area occupata da un gruppo raramente supera i 60 metri, in quanto ogni animale tiene sott'occhio i movimenti degli altri nel denso ambiente della

foresta. ¹⁰⁶ Il gruppo comincia a muoversi quando il maschio dominante si alza in piedi e resta immobile con le gambe allargate e rivolto in una certa direzione. Allora gli altri membri del gruppo si affollano attorno a lui e il gruppo si mette in marcia senza fretta, percorrendo in un giorno circa mezzo chilometro. La cosa importante, qui, è che i complessi canali di comunicazione sono aperti fra il vertice della gerarchia di dominanza e i restanti individui che formano il gruppo.

Non c'è ragione di pensare che l'uomo antico degli inizi del genere *Homo*, due milioni di anni fa, vivesse in modo diverso. Le testimonianze archeologiche rinvenute indicano che le dimensioni dei gruppi umani dovevano essere di una trentina di individui. ¹⁰⁷ Questo numero doveva essere limitato, secondo me, dal problema del controllo sociale e dal grado di apertura dei canali di comunicazione fra individui. ¹⁰⁸ E gli dèi potrebbero aver fatto il loro ingresso nella storia dell'evoluzione umana proprio per risolvere questo problema della limitazione delle dimensioni del gruppo.

Ma prima di tutto dobbiamo considerare l'evoluzione del linguaggio come la condizione necessaria per l'esistenza stessa degli dèi.

L'EVOLUZIONE DEL LINGUAGGIO

Quando si sviluppò il linguaggio?

Si ritiene comunemente che il linguaggio sia una componente così intrinseca della natura umana da dover risalire in qualche modo, al di là del passato tribale, all'origine stessa del genere *Homo*, ossia a quasi due milioni di anni fa. La maggior parte dei linguisti contemporanei di mia conoscenza vorrebbe convincermi che è così. Io desidero però dissociarmi nel modo

più totale e netto da quest'opinione. Se l'uomo antico, nel corso di questi due milioni di anni, avesse avuto anche solo un linguaggio primordiale, perché avremmo così poche tracce di una cultura o di una tecnologia anche semplici? Fino al 40.000 a.C. ci sono infatti ben pochi resti archeologici oltre agli utensili litici più grossolani.

A volte la reazione alla tesi che l'uomo antico non aveva un linguaggio verbale è la domanda: in che modo allora l'uomo poteva operare o comunicare? La risposta è molto semplice: esattamente come tutti gli altri primati, ossia con un'abbondanza di segnali visivi e vocali che erano assai lontani dal linguaggio sintattico che noi usiamo oggi. E quando io porto quest'assenza di un linguaggio articolato a tutto il Pleistocene, quando l'uomo sviluppò vari tipi di utensili per scheggiare la pietra e di amigdale, di nuovo i miei amici linguisti deplorano la mia arrogante ignoranza e giurano che, per poter trasmettere anche solo tali abilità rudimentali da una generazione all'altra, doveva esistere il linguaggio. Ma consideriamo che è quasi impossibile descrivere mediante il linguaggio come si possono ottenere utensili scheggiando la selce. Quest'arte veniva trasmessa esclusivamente per imitazione, esattamente nello stesso modo in cui gli scimpanzé trasmettono l'uso di introdurre una pagliuzza in un formicaio per estrarne le formiche. È lo stesso problema della trasmissione della capacità di andare in bicicletta: in questo caso il linguaggio è davvero di qualche utilità?

Poiché il linguaggio *deve* introdurre mutamenti molto vistosi nell'attenzione rivolta dall'uomo a cose e persone, e poiché esso consente un trasferimento di informazione di grandissima portata, dev'essersi sviluppato nel corso di un periodo in cui resti archeologici documentino tali mutamenti. Un periodo del genere è il Pleistocene superiore, grosso modo fra il 70.000 e 8000 a.C. Questo periodo fu caratterizzato climaticamente da grandi variazioni della temperatura, corrispondenti all'avanzare e al ritirarsi di condizioni glaciali, e

biologicamente da grandi migrazioni di animali e di esseri umani causate da queste variazioni di clima. La popolazione degli ominidi esplose dal cuore del continente africano diffondendosi nel subartico euroasiatico e poi nelle Americhe e in Australia. La popolazione stabilitasi attorno al Mediterraneo raggiunse un nuovo culmine e assunse la guida nell'innovazione culturale, trasferendo il centro culturale e biologico dell'uomo dai tropici alle medie latitudini. ¹⁰⁹ L'uso del fuoco, delle caverne e delle pelli crearono per l'uomo una sorta di microclima trasportabile che consentì il verificarsi di queste migrazioni.

Noi designiamo abitualmente questi uomini come neanderthaliani tardi. Ci fu un tempo in cui si pensò che fossero una specie umana a sé, soppiantata attorno al 35.000 a.C. dall'uomo di Cro-Magnon. Secondo l'opinione più recente, però, i neanderthaliani farebbero parte della linea generale dell'uomo, una linea che ebbe una grande variabilità, grazie alla quale l'evoluzione poté assumere un ritmo sempre più accelerato man mano che l'uomo, portando con sé il suo microclima artificiale, si diffuse in queste nuove nicchie ecologiche. Sono necessarie altre ricerche per stabilire i veri modelli di insediamento, ma oggi si mette l'accento soprattutto sulla variabilità: alcuni gruppi sempre in movimento, altri organizzati in migrazioni stagionali, altri ancora stanziali per tutto l'anno. ¹¹⁰

Se insisto sui mutamenti di clima durante quest'ultima epoca glaciale è perché credo che questi mutamenti siano stati alla base delle pressioni selettive che promossero lo sviluppo del linguaggio, uno sviluppo passato per varie fasi.

Grida, modificatori e comandi

La prima fase e la condizione *sine qua non* del linguaggio è lo sviluppo a partire da grida accidentali di *grida intenzionali*, quelle grida che tendono a essere ripetute fino a quando non

interviene un mutamento di comportamento nel destinatario. In precedenza, nell'evoluzione dei primati erano intenzionali solo i segnali posturali o visivi, come gli atteggiamenti di minaccia. La loro evoluzione in segnali uditivi fu resa necessaria dalla migrazione dell'uomo in climi nordici, dove c'era meno luce sia nell'ambiente sia nelle buie caverne in cui l'uomo fissò la sua dimora e dove i segnali visivi non potevano essere percepiti così facilmente come nelle luminose savane africane. Questa evoluzione potrebbe avere avuto inizio già nel terzo periodo glaciale o forse ancor prima. Ma solo con l'approssimarsi del freddo crescente e della crescente oscurità della quarta glaciazione nei climi nordici, la presenza di tali segnali vocali intenzionali diede uno spiccato vantaggio selettivo a coloro che li possedevano.

Io sto compendiando qui una teoria dell'evoluzione del linguaggio che ho sviluppato con maggiore abbondanza di particolari e con maggiore prudenza altrove.¹¹¹ Questa teoria non vuol essere una formulazione definitiva di ciò che accadde nell'evoluzione, quanto piuttosto un'ipotesi di lavoro approssimativa che consenta un primo approccio al problema. Inoltre non è detto che le fasi dello sviluppo del linguaggio che descriverò qui siano necessariamente separate, né che debbano essere sempre nello stesso ordine in località diverse. L'asserzione centrale di questa concezione, lo ripeto, è che *ogni nuovo stadio lessicale creò letteralmente nuove percezioni e attenzioni, e tali nuove percezioni e attenzioni dettero origine a importanti mutamenti culturali che trovano un riflesso nella documentazione archeologica.*

I primi elementi reali del linguaggio verbale furono i suoni finali delle grida intenzionali, differenziati sulla base della loro intensità. Per esempio, un grido di allarme per significare un pericolo immediato doveva essere pronunciato con maggiore intensità, il che causava la modificazione del fonema finale. Una tigre vicina poteva essere annunciata con un «wahee!», mentre

una tigre lontana poteva dar luogo a un grido di minore intensità, con il conseguente sviluppo di una desinenza diversa, come «wahoo». Furono quindi queste desinenze a diventare i primi modificatori, con i significati di «vicino» e «lontano». E il passo successivo si ebbe quando queste desinenze «hee» e «hoo» poterono essere separate dal grido particolare che le aveva generate e applicate a un qualche altro grido con la stessa indicazione.

La cosa cruciale, qui, è che tale differenziazione di qualificatori vocali dovette precedere, e non seguire, l'invenzione dei nomi che essi modificavano. Questa fase del linguaggio verbale dovette persistere inoltre per molto tempo, finché tali modificatori non divennero stabili. La lentezza di questo sviluppo fu necessaria anche perché il repertorio-base del sistema di grida fosse conservato intatto per poter svolgere le sue funzioni intenzionali. Questo periodo dei modificatori durò forse sino al 40.000 a.C., quando troviamo nella documentazione archeologica amigdale e punte ritoccate.

La fase successiva potrebbe essere stata un periodo caratterizzato dall'introduzione di comandi: i modificatori, separati dalle grida che modificavano, poterono ora modificare le azioni stesse degli uomini. Soprattutto col sempre maggior ricorso degli uomini alla caccia in un clima molto freddo, la pressione selettiva a favore dello sviluppo di gruppi di cacciatori controllati da comandi vocali dev'essere stata enorme. E possiamo immaginare che l'invenzione di un modificatore col significato di «più aguzzo» come comando-istruzione possa aver fatto progredire la produzione di utensili di selce e d'osso, provocando un'esplosione di nuovi tipi di utensili dal 40.000 al 25.000 a.C.

I nomi

Una volta che una tribù ebbe un repertorio di modificatori e di comandi, poté allentarsi per la prima volta la necessità di mantenere l'integrità del vecchio sistema primitivo di grida, in modo da poter indicare i referenti dei modificatori o dei comandi. Se «wahee!» aveva significato un tempo un pericolo imminente, con una maggiore differenziazione d'intensità si poté forse avere ora un «wak ee!» per indicare l'approssimarsi di una tigre, o «wab ee!» per l'approssimarsi di un orso. Queste potrebbero essere state le prime proposizioni con un soggetto nominale e con un modificatore predicativo, e potrebbero essersi presentate in un'epoca fra il 25.000 e il 15.000 a.C.

Queste non sono speculazioni arbitrarie. Il passaggio dai modificatori ai comandi e, solo quando questi furono divenuti stabili, ai nomi non è arbitrario, né è interamente arbitraria la datazione. Come l'età dei modificatori coincide con la produzione di utensili molto superiori, così l'età dei nomi per designare gli animali coincide con l'inizio della raffigurazione di animali sulle pareti delle caverne o su oggetti di corno.

Nella fase successiva, che è in realtà un corollario della precedente, si ha lo sviluppo dei nomi di cose. Ed esattamente come i nomi per indicare esseri viventi dettero inizio alla raffigurazione di animali, così i nomi per indicare cose generarono nuove cose. Questo periodo dovrebbe corrispondere, secondo me, all'invenzione della ceramica, di orecchini, ornamenti, arponi e punte di frecce denticolati, questi ultimi di grandissima importanza nella diffusione della specie umana in climi più difficili. Dalla documentazione fossile sappiamo effettivamente che il cervello, in particolare il lobo frontale davanti al solco centrale, stava crescendo con una rapidità che ancora stupisce il moderno evoluzionista. E a quest'epoca, corrispondente forse alla cultura magdaleniana, si erano già sviluppate le aree cerebrali del linguaggio quali le conosciamo

oggi.

L'origine delle allucinazioni uditive

A questo punto consideriamo un altro problema nell'origine degli dèi, l'origine delle allucinazioni uditive. Che qui ci sia un problema risulta dal fatto stesso dell'esistenza indubitabile delle allucinazioni uditive nel mondo contemporaneo, e dall'inferenza della loro esistenza nel periodo bicamerale. L'ipotesi più plausibile è che le allucinazioni verbali fossero un effetto collaterale della comprensione del linguaggio, effetto che si evolse per selezione naturale come metodo per il controllo del comportamento.

Consideriamo un uomo che abbia ricevuto da se stesso o dal suo capo l'ordine di costruire uno sbarramento per la pesca in un torrente molto a monte del sito del campo. Se egli non è cosciente, e non è quindi in grado di narratizzare la situazione e di mantenere in tal modo il suo analogo «io» in un tempo spazializzato con le sue conseguenze immaginate fino in fondo, come può farlo? Solo il linguaggio può mantenerlo impegnato, secondo me, in questo lungo lavoro destinato a durare tutto il pomeriggio. Un uomo del Pleistocene medio avrebbe dimenticato ciò che stava facendo. Ma un uomo con la parola aveva appunto il linguaggio a ricordargli il suo compito: egli poteva ripeterselo da solo, cosa che avrebbe richiesto però un tipo di volizione di cui non penso che egli fosse allora capace, oppure, come mi pare più probabile, se lo sentiva ripetere da un'allucinazione verbale «interna» che gli diceva che cosa fare.

A chi non avesse capito a fondo i capitoli precedenti una simile supposizione sembrerà estremamente strana e stiracchiata. Ma se si affronta direttamente e coscienzosamente il problema di ricostruire lo sviluppo della forma mentale umana, tali supposizioni sono necessarie e importanti, anche se allo stato

attuale non riusciamo a trovare alcun modo per confermarle con reperti concreti. Un comportamento fondato più strettamente su strutture aptiche (o, secondo una terminologia anteriore, più «istintivo») non richiede stimolazioni ripetute. Invece le attività apprese, quando Fazione non conduca direttamente al fine gratificante, hanno bisogno di essere mantenute da qualcosa di esterno ad esse. Questo è quanto veniva fornito dalle allucinazioni verbali.

Similmente nel dare forma a un utensile, il comando verbale allucinatorio «più aguzzo» doveva consentire all'uomo primitivo, non cosciente, di continuare ad assolvere in solitudine il suo compito, oppure il comando «più fine», udito anch'esso in un'allucinazione verbale, doveva indurre l'individuo che pestava semi in un mortaio a continuare il suo lavoro fino a ottenere farina. Ritengo che proprio a questo punto nella storia umana il linguaggio articolato, sotto le pressioni selettive di compiti *protratti nel tempo*, abbia cominciato a localizzarsi in un emisfero cerebrale, lasciando l'altro emisfero libero per queste voci allucinatorie in grado di mantenere un tale comportamento.

L'età dei nomi propri

Quanto ho detto finora è stata un'esposizione anche troppo breve di ciò che dev'essere avvenuto nell'evoluzione del linguaggio. Ma prima che potessero esserci degli dèi si doveva compiere un altro passo avanti, l'invenzione di quel fenomeno sociale importantissimo che sono i nomi propri.

Con una certa sorpresa ci si rende conto che i nomi propri furono un'invenzione che dev'essersi verificata in un momento determinato dello sviluppo umano. Quando? Quali mutamenti poté introdurre questa invenzione nella cultura umana? Io ritengo che i nomi abbiano fatto la loro comparsa solo nel Mesolitico, fra il 10.000 e l'8000 a.C. circa. Questo fu il periodo

dell'adattamento dell'uomo all'ambiente postglaciale, più caldo. La grande coltre dei ghiacci si è ritirata alla latitudine di Copenaghen e l'uomo ora si conforma a situazioni ambientali specifiche, alla caccia nelle praterie, alla vita nella foresta, alla raccolta di crostacei o allo sfruttamento delle risorse marine combinato con la caccia terrestre. Questo nuovo tipo di vita è caratterizzato da una stabilità molto maggiore della popolazione, rispetto alla necessaria mobilità dei gruppi di cacciatori che la precedettero, con la loro grande mortalità. Ora, date queste popolazioni più stabili, con rapporti sociali più fissi, una durata di vita maggiore e probabilmente un maggior numero di individui, i quali dovevano essere distinti l'uno dall'altro all'interno dei gruppi, non è difficile vedere tanto il bisogno quanto la probabilità dell'estensione dei nomi comuni a nomi propri per designare i singoli individui.

Ora, un membro di una tribù, una volta dotato di un nome proprio, poteva in un certo senso essere ricreato in sua assenza. Era possibile pensare a «lui», usando qui la parola «pensare» nel senso speciale non conscio di inserire in strutture linguistiche. Benché in precedenza non siano mancate tombe di un qualche tipo, a volte abbastanza elaborate, questa è la prima età in cui troviamo tombe cerimoniali come usanza comune. Se pensiamo a qualche persona a noi vicina che sia morta, e poi supponiamo che tale persona non abbia un nome, su che cosa si fonderebbe il nostro dolore? Quanto a lungo potrebbe durare? In precedenza l'uomo, come gli altri primati, aveva abbandonato probabilmente i suoi morti là dove essi erano caduti, oppure li aveva nascosti alla vista con pietre, o in alcuni casi li aveva arrostiti e mangiati.¹¹² Ma come un nome per designare un animale rende il rapporto dell'uomo con tale animale molto più intenso, così è per il nome proprio di una persona. E quando la persona muore il suo nome rimane, e con esso il rapporto, quasi come quando essa era in vita: di qui le usanze funebri e il lutto. Per esempio gli abitanti degli insediamenti mesolitici portati alla luce nel Morbihan

usavano seppellire i loro morti avvolti in mantelli di pelle chiusi con spille d'osso e a volte li incoronavano con corna di cervo e li proteggevano con lastre di pietra. ¹¹³ Altre tombe di questo periodo presentano sepolture con piccole corone, o vari ornamenti, o fors'anche fiori in fosse scavate con cura, il tutto, secondo me, in conseguenza dell'invenzione dei nomi propri.

Ma con l'introduzione dei nomi propri si verifica un altro mutamento. Fino a quest'epoca le allucinazioni uditive erano state probabilmente anonime e non avevano rappresentato in alcun senso un'interazione sociale significativa. Una volta però che un'allucinazione specifica venga riconosciuta con un nome, come una voce originantesi da una persona particolare, ha luogo qualcosa di assai diverso. L'allucinazione è ora un'interazione sociale che viene ad assumere un ruolo molto maggiore nel comportamento individuale. E un altro problema qui è in che modo le voci allucinatorie venissero riconosciute, con chi venissero identificate e, nel caso che fossero molte, come venissero distinte l'una dall'altra. Qualche chiarimento su questi problemi ci viene dagli scritti autobiografici di pazienti schizofrenici, ma non è sufficiente per consentirci di sviluppare oltre l'argomentazione. Abbiamo un grande bisogno di ricerche specifiche in quest'area dell'esperienza schizofrenica per poter meglio capire l'uomo mesolitico.

L'avvento dell'agricoltura

Ci troviamo ora alle soglie del periodo bicamerale, poiché è già disponibile il meccanismo di controllo sociale in grado di organizzare grandi popolazioni umane in una città. Tutti concordemente vedono nel passaggio da un'economia fondata sulla caccia e raccolta a un'economia produttrice di cibo il gigantesco passo avanti che rese possibile la civiltà. C'è però molto disaccordo circa le cause e i mezzi che lo determinarono.

Secondo la teoria tradizionale, quando, durante il Pleistocene superiore, i ghiacciai ricoprivano la maggior parte dell'Europa, l'intera area compresa fra la costa dell'Atlantico e i monti dello Zagros nell'Iran, ossia il Nordafrica e il Vicino Oriente, godette di una piovosità così abbondante da essere in effetti un enorme Eden lussureggiante di vita vegetale e in grado di dare nutrimento a una grande varietà di animali, fra cui l'uomo paleolitico. Ma la recessione della calotta glaciale polare spostò verso nord i venti dell'Atlantico apportatori di piogge, e l'intero Vicino Oriente divenne sempre più arido. Le piante commestibili selvatiche e la cacciagione su cui l'uomo aveva esercitato la sua attività predatoria non furono più sufficienti a consentire un modo di vita fondato sulla caccia e raccolta, cosicché molte tribù migrarono da quest'area verso l'Europa, mentre coloro che rimasero – per utilizzare le parole di Pumpelly, che dette origine con i risultati dei propri scavi a questa ipotesi –, «concentrandosi sulle oasi e costretti a conquistare nuovi mezzi di sussistenza, cominciarono a utilizzare le piante native; e fra queste l'uomo imparò a usare i semi delle diverse piante erbacee, coltivandole sulla terra arida e nelle paludi alle foci dei corsi d'acqua più larghi nel deserto». ¹¹⁴ E questa opinione è stata seguita da vari autori più recenti, fra cui Childe, ¹¹⁵ oltre che da Toynbee, ¹¹⁶ il quale definì questo presunto inaridimento del Vicino Oriente la «sfida fisica» a cui la civiltà agricola fu la risposta.

Reperti recenti¹¹⁷ dimostrano che non ci fu un inaridimento così esteso come è stato supposto, e che l'agricoltura non fu «imposta» economicamente a nessuno. Io ho attribuito un'importanza molto grande al linguaggio nello sviluppo della cultura umana nel Mesolitico e conserverei quest'impostazione anche qui. Come abbiamo visto nel capitolo m, il linguaggio consente alle metafore di cose di accrescere la percezione e l'attenzione, e di dare quindi nuovi nomi a cose che hanno acquistato una nuova importanza. Fu, secondo me, questa nuova forma mentale linguistica, in presenza, come nel Vicino Oriente,

di un raggruppamento fortuito di piante idonee alla domesticazione, come il frumento selvatico e l'orzo selvatico – la cui distribuzione originaria coincide in parte con gli habitat molto più vasti degli animali sociali dell'Asia sud-occidentale, caprini, ovini, bovini e suini selvatici –, a dare origine all'agricoltura.

IL PRIMO DIO

Consideriamo per un momento in modo più diretto la cultura mesolitica meglio definita e studiata più compiutamente, il Natufiano, così chiamato dallo Uadi el-Natuf in Israele, dove fu trovato il primo di tali siti. Nel 10.000 a.C., come i loro predecessori del Paleolitico, i natufiani erano cacciatori: alti un metro e mezzo circa, spesso abitavano all'imboccatura di caverne, erano abili nella lavorazione dell'osso e del corno e nella produzione di lame e bulini di selce di pregevole fattura, disegnavano animali quasi altrettanto bene degli artisti di Lascaux e portavano come ornamenti conchiglie o denti di animali perforati.

Nel 9000 a.C. essi seppellivano i loro morti in tombe cerimoniali e stavano adottando uno stile di vita più sedentario. Quest'ultimo fatto è indicato dai primi segni di edificazione di strutture, come la selciatura e la recinzione di piattaforme con muri, e di cimiteri talvolta grandi abbastanza da contenere ottantasette tombe, un ordine di grandezza affatto sconosciuto in precedenza. Come ho già suggerito, siamo nell'epoca dei nomi propri di persona, con tutto ciò che questo implica.

È l'insediamento natufiano all'aperto di Eynan a presentare questo mutamento nel modo più vistoso. ¹¹⁸ Scoperto nel 1959, questo sito molto studiato si trova a una ventina di chilometri a nord del lago di Tiberiade, su una terrazza naturale che domina le paludi e gli acquitrini del lago Huleh. Sono state scavate con cura

tre città permanenti successive risalenti al 9000 a.C. circa. Ciascuna città comprendeva una cinquantina di case di pietra rotonde dal tetto rosso, con diametro sino a 7 metri. Le case erano disposte attorno a un'area centrale aperta, dove erano state scavate molte fosse campaniformi intonacate per la conservazione di cibi. A volte queste fosse venivano riutilizzate per seppellirvi i defunti.

A questo punto della storia si verifica un mutamento *molto* significativo negli affari umani. Anziché una tribù nomade di una ventina di cacciatori che vivono all'imboccatura di caverne, abbiamo una *città* con una popolazione di almeno 200 persone. Fu l'avvento dell'agricoltura – come è attestato dall'abbondanza di lame di falchetti, di pestelli e mortai, ricavati questi ultimi nel pavimento di ciascuna casa, per il taglio e la preparazione di cereali e di legumi – a rendere possibile tale stabilità di insediamento e popolazioni così numerose. A quest'epoca l'agricoltura era estremamente primitiva e forniva soltanto un'integrazione della dieta, che era formata in misura significativa da una grande varietà di animali: capre selvatiche, gazzelle, cinghiali, volpi, lepri, roditori, uccelli, pesci, tartarughe, crostacei, cozze e chioccioline, come dimostrano i resti di questi animali datati col metodo del radiocarbonio.

Il re allucinogeno

Una città! Ovviamente non è impossibile che un capo potesse dominare alcune centinaia di persone, ma sarebbe stato un compito molto faticoso se tale dominio avesse dovuto esercitarsi attraverso incontri diretti e ripetuti con ciascun individuo, come si riscontra in quei gruppi di primati che conservano gerarchie rigorose.

Vorrei pregare il lettore di ricordare, mentre tentiamo di descrivere la vita sociale di Eynan, che questi natufiani non

erano coscienti. Essi non erano in grado di narratizzare e non avevano alcun sé analogale per «vedere» se stessi in relazione ad altri. Essi erano, potremmo dire, legati a segnali, rispondevano cioè in ogni istante a segnali secondo il modello della successione stimolo-risposta, e da essi erano controllati.

E quali erano i segnali per un'organizzazione sociale tanto grande? Quali segnali consentivano il controllo sociale dei suoi due o trecento abitanti?

Ho già suggerito che le allucinazioni uditive potrebbero essersi sviluppate come effetto collaterale del linguaggio e che potrebbero essere servite a far svolgere fino in fondo agli individui i compiti più lunghi della vita tribale. Tali allucinazioni avevano inizio quando un individuo udiva un comando impartito da lui stesso o dal proprio capo. Esiste quindi una continuità molto semplice fra una tale condizione e le allucinazioni uditive più complesse che, secondo me, furono i segnali del controllo sociale a Eynan ed ebbero origine nei comandi e nella parola del re.

Ora, non dobbiamo commettere qui l'errore di supporre che queste allucinazioni uditive fossero come registrazioni su nastro di ciò che il re aveva comandato. Può darsi che siano cominciate in questo modo, ma non c'è ragione per non supporre che dopo un po' di tempo tali voci potessero «pensare» e risolvere problemi, benché, ovviamente, in modo inconscio. Le «voci» udite da schizofrenici di oggi «pensano» non meno di loro, e spesso anche di più. Così le «voci» che suppongo venissero udite dai natufiani poterono col tempo improvvisare e «dire» cose che il re stesso non aveva mai detto. Possiamo però supporre che tutte queste nuove allucinazioni fossero sempre legate strettamente alla persona del re. Questo fenomeno è qualcosa di analogo a quanto avviene in noi stessi quando sappiamo dentro di noi che cosa potrebbe dire un amico. Così ogni individuo, mentre raccoglieva crostacei o catturava con trappole piccoli animali o litigava con un rivale o seminava là dove in precedenza

era stato raccolto un cereale selvatico, aveva dentro di sé la voce del suo re per assicurare la continuità e l'utilità delle sue fatiche per il gruppo.

Il re-dio

Abbiamo stabilito che l'occasione di un'allucinazione era lo stress, come avviene nei nostri contemporanei. E se i nostri ragionamenti sono stati finora corretti, possiamo essere certi che lo stress indotto dalla morte di una persona poteva essere più che sufficiente a far udire in modo allucinatorio la sua voce. È forse per questo motivo che, in molte culture antiche, la testa dei morti veniva spesso staccata dal tronco, o le gambe venivano spezzate e legate, che nelle tombe veniva deposto così spesso cibo o che ci sono così spesso indizi di una doppia sepoltura dello stesso cadavere, la seconda volta in una fossa comune dopo che erano cessate le voci.

Se ciò avveniva per un individuo comune, quanto più spesso dev'essere accaduto per un re, la cui voce già governava mediante allucinazioni quando egli era ancora in vita! Potremmo attenderci perciò che un'attenzione particolare venisse accordata alla casa di questo uomo immobile la cui voce assicurava ancora la coesione dell'intero gruppo.

A Eynan la tomba reale – risalente anch'essa al 9000 a.C. circa, e la più antica mai rinvenuta (finora) – è una struttura notevolissima. Come tutte le case, era circolare e aveva un diametro di circa cinque metri. All'interno due scheletri completi giacevano al centro supini, con le gambe staccate dopo la morte e disposte in una posizione non naturale. Uno scheletro portava un'acconciatura di conchiglie di dentalio e si presume si trattasse della moglie del re. L'altro, un maschio adulto, presumibilmente un re, era in parte ricoperto e in parte sostenuto da pietre, la sua testa eretta era circondata da altre pietre ed era rivolta verso i

picchi nevosi del monte Ermon, a una cinquantina di chilometri di distanza.

Successivamente, non sappiamo se subito dopo o a distanza di anni, l'intera tomba fu circondata da un muro o da un parapetto dipinto con ocra rossa. Poi, senza disturbare i suoi due immobili abitanti, grandi pietre piatte furono disposte sopra la costruzione, racchiudendo i due personaggi sotto un tetto. Sul tetto fu poi costruito un focolare. In epoca ancora posteriore attorno al tetto col focolare fu costruito un altro muro circolare basso e fatto di pietre, sovrastato a sua volta da un altro tetto di pietre, e tre grandi pietre circondate da altre più piccole furono disposte al centro.

Sono convinto che il re morto, sostenuto in tal modo sul suo guanciale di pietre, dava ancora ordini nelle allucinazioni del suo popolo, che il parapetto dipinto di rosso e il piano superiore col focolare erano una reazione alla decomposizione del corpo, e inoltre che, almeno per un po' di tempo, il posto stesso, e persino il fumo che saliva dal suo sacro fuoco ed era così visibile anche a centinaia di metri di distanza, erano, come le grigie nebbie dell'Egeo per Achille, una fonte di allucinazioni e l'origine dei comandi che controllavano il mondo mesolitico di Eynan.

Questo fu un paradigma di quanto sarebbe avvenuto nei successivi otto millenni. Il re morto è un dio vivente.



Il primo dio: il re morto di Eynan (ca. 9000 a.C.), con la testa sostenuta da un cuscino di pietre, come fu riportato alla luce da scavi nel 1959.

La tomba del re è la casa del dio, l'inizio delle elaborate case di dèi o templi di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo. Anche la formazione a due livelli della tomba del re preannuncia le *ziggurat* a molti gradini, i templi costruiti su altri templi, come a Eridu, o le gigantesche piramidi presso il Nilo che il tempo, nella sua maestà, dispiegherà nell'arco di varie migliaia di anni.

Non dovremmo lasciare Eynan senza accennare quanto meno al difficile problema della successione. Ovviamente non possediamo quasi nessuna indicazione riguardante Eynan. Ma il fatto che la tomba regale contenesse altre spoglie, che erano state spostate per far posto al re morto e a sua moglie, suggerisce che i suoi precedenti occupanti possano essere stati re più antichi. E il

fatto che, accanto al focolare al secondo livello sopra il re dal guanciaie di pietre, ci fosse un altro cranio, suggerisce che possa trattarsi di quello del successore del primo re, e che gradualmente la voce del vecchio re udita nelle allucinazioni sia venuta a fondersi con quella del nuovo re. Il mito di Osiride, che fu la forza sostenitrice delle maestose dinastie egizie, era forse cominciato.

La tomba del re come casa del dio continua a persistere nei millenni come carattere di molte civiltà, particolarmente in Egitto. Più sovente, però, la parte della designazione che indica il monumento come tomba del re comincia a cancellarsi. Ciò accade non appena il successore di un re continua a udire durante il suo regno, nelle sue allucinazioni, la voce del suo predecessore e designa se stesso come il sacerdote o servitore del re defunto, un modello che ebbe diffusione nell'intera Mesopotamia. La tomba si trasforma in un tempio e la spoglia mortale è sostituita da una statua, la quale gode di servizi e di reverenza ancora maggiori, giacché non si decompone. Ci occuperemo più a fondo di questi idoli, che vennero a sostituire le spoglie dei re, nei due prossimi capitoli. Essi sono molto importanti. Come la regina di un termitaio o di un alveare, gli idoli del mondo bicamerale sono i centri, oggetto di ogni cura, del controllo sociale, con allucinazioni uditive in luogo di feromoni.

Il successo della civiltà

Qui si situa dunque l'inizio della civiltà. In modo piuttosto brusco, reperti archeologici attestanti la pratica dell'agricoltura, come le lame di falchetto e i pestelli e mortai di Eynan, appaiono più o meno simultaneamente in vari altri siti nel Levante e nell'Iraq attorno al 9000 a.C., suggerendo una diffusione molto precoce dell'agricoltura negli altipiani del Vicino Oriente. Dapprima la sequenza degli eventi fu come a Eynan, una fase in

cui l'agricoltura incipiente e, in seguito, la domesticazione di animali, avvenivano all'interno di un'economia dominante di raccolta.¹¹⁹

Nel 7000 a.C., però, l'agricoltura era diventata l'attività di sussistenza primaria di insediamenti di agricoltori-allevatori sparsi in vari siti nel Levante, nell'area dello Zagros e nell'Anatolia sud-occidentale. Le piante coltivate erano la farragine, il farro e l'orzo, e gli animali addomesticati erano pecore, capre e, a volte, maiali. Nel 6000 a.C. comunità agricole erano sparse su gran parte del Vicino Oriente. E nel 5000 a.C. stava diffondendosi rapidamente la colonizzazione agricola delle valli alluvionali del Tigri-Eufrate e del Nilo, determinando una rapida crescita delle popolazioni in un territorio sottoposto a coltura intensiva.¹²⁰ Non erano insolite città di 10.000 abitanti, come a Merinde, sul margine occidentale del delta del Nilo.¹²¹ Le grandi dinastie di Ur e dell'Egitto cominciarono a esercitare la loro grande influenza sulla storia. Attorno al 5000 a.C., o forse mezzo millennio prima, ebbe inizio anche quello che è noto ai geologi come il massimo termico dell'Olocene, durato press'a poco sino al 3000 a.C., in cui il clima del pianeta, come rivelano particolarmente gli studi sui pollini, fu considerevolmente più caldo e più umido di oggi, consentendo un'ulteriore dispersione delle attività agricole in Europa e nell'Africa settentrionale, oltre che un'agricoltura più produttiva nel Vicino Oriente. E in questo civilizzarsi estremamente complesso dell'umanità, i dati a nostra disposizione suggeriscono, io penso, che il *modus operandi* di tutto ciò fu la mente bicamerale.

E proprio all'esame di tali dati ci volgeremo ora.

Libro secondo.

La testimonianza della storia

I.

Dèi, tombe e idoli

La civiltà è l'arte di vivere in città di dimensioni tali che i loro abitanti non si conoscono tutti fra loro. Questa non è forse una definizione profonda, ma è una definizione vera. Abbiamo ipotizzato che questo sviluppo sia stato reso possibile dall'organizzazione sociale fornita dalla mente bicamerale. In questo capitolo e nel prossimo tenterò di raccogliere, senza peraltro scendere troppo nei particolari, le prove su scala mondiale del fatto che una tale forma mentale esistette effettivamente ogni volta e in ogni luogo in cui ebbe inizio la civiltà.

Benché sull'argomento siano ancora in corso accese discussioni, adotterò la concezione che la civiltà ha avuto inizio in modo autonomo, come abbiamo appena visto, in vari siti del Vicino Oriente, che essa si sia poi diffusa lungo le valli del Tigri e dell'Eufrate, nell'Anatolia e nella valle del Nilo; poi a Cipro, in Tessaglia e nell'isola di Creta; quindi, un po' dopo, per diffusione, nella valle dell'Indo e oltre, e nell'Ucraina e nell'Asia centrale; poi, in parte per diffusione e in parte spontaneamente, lungo lo Yangtze Kiang; quindi indipendentemente nell'America centrale, e di nuovo, in parte per diffusione e in parte in modo autonomo, sugli altipiani andini. In ciascuna di queste aree vi fu una successione di regni, tutti con caratteristiche simili, che, un po' prematuramente, chiamerò bicamerali. Anche se nella storia del mondo vi furono senza dubbio altri regni bicamerali – forse

lungo le coste del Golfo del Bengala o nella penisola di Malacca, in Europa, certamente nell'Africa centrale per diffusione dall'Egitto e forse fra gli indiani del Nordamerica durante il cosiddetto Periodo del Missouri –, ciò che è stato recuperato di queste civiltà è troppo poco per essere di qualche aiuto nella verifica dell'ipotesi principale.

Data la teoria quale l'ho delineata, è mia opinione che vari caratteri archeologici di rilievo delle antiche civiltà possono essere intesi solo su questa base. Questi caratteri muti sono l'argomento del presente capitolo, mentre riserveremo al prossimo una discussione delle civiltà in possesso della scrittura della Mesopotamia e dell'Egitto.

LE CASE DEGLI DEI

Immaginiamo di arrivare come stranieri in un paese sconosciuto e di trovarne tutti gli insediamenti organizzati sulla base di una pianta simile: case ed edifici minori raggruppati attorno a una struttura più grande e sontuosa. Decideremmo immediatamente che la dimora grande e sontuosa è la casa del principe ivi regnante, e potremmo essere nel giusto. Ma nel caso di civiltà antiche saremmo in errore se supponessimo tale sovrano come una persona paragonabile a un principe di oggi. Egli era invece una presenza che si esprimeva con allucinazioni o, nel caso più generale, una statua, spesso collocata a un'estremità della sua casa superiore, con davanti un tavolo su cui la gente poteva deporre le sue offerte.

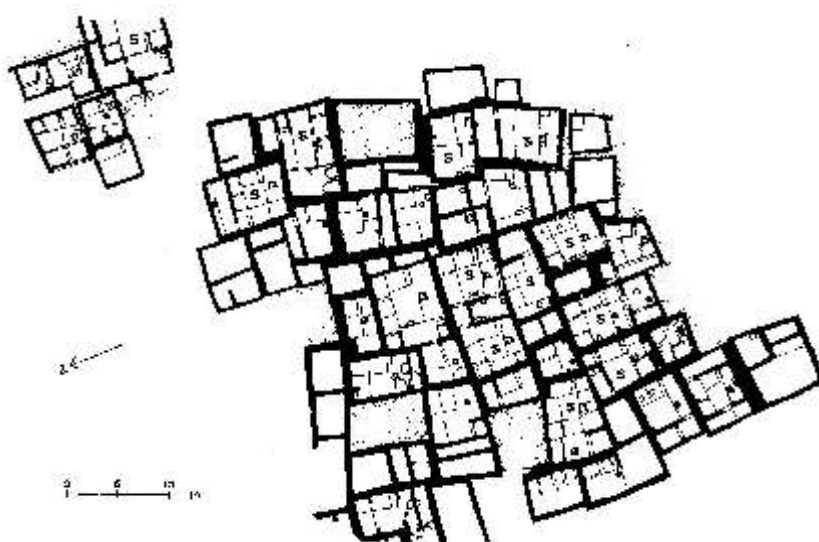
Ora, ogni volta che ci imbattiamo in una città o in un centro abitato organizzato secondo una pianta come questa, con un grande edificio centrale che non è una casa d'abitazione e non ha altri usi pratici, per esempio come granaio o fienile, e soprattutto se l'edificio contiene qualche sorta di effigie umana, possiamo considerare tutto questo una prova di una cultura bicamerale o di

una cultura da essa derivata. Tale criterio può sembrare superficiale, semplicemente perché in questo modo sono strutturati molti centri abitati di oggi. Noi siamo così abituati alla pianta urbana costituita da una chiesa circondata da edifici minori e negozi che non vediamo in essa nulla di insolito. Ma la nostra architettura contemporanea religiosa e urbana è in parte, secondo me, il residuo del nostro passato bicamerale. La chiesa o tempio o moschea è ancora chiamata la Casa di Dio. In essa noi parliamo ancora al dio, continuiamo a portargli offerte, che devono essere deposte su un tavolo o altare dinanzi a lui o al suo emblema. Il mio intento, parlando in questo modo oggettivo, è quello di togliere ogni familiarità a tutta questa struttura, così che, acquistando un certo distacco e vedendo l'uomo civilizzato di contro alla sua intera evoluzione di primate, possiamo renderci conto che un tale modello di struttura urbana è affatto insolito e non deducibile dalle nostre origini neanderthaliane.

Da Gerico a Ur

Con solo poche eccezioni, la pianta degli insediamenti dei gruppi umani dalla fine del Mesolitico sino a ere relativamente recenti consiste in una casa del dio circondata da case di uomini. Nei villaggi più antichi, ¹²² come al livello di Gerico corrispondente al IX millennio a.C., una tale pianta non è del tutto chiara ed è forse contestabile. Ma al livello corrispondente al VII millennio la casa del dio, circondata da edifici minori, più grande nelle dimensioni, col suo portico, forse a colonne, che introduceva a una stanza con nicchie e dipendenze curvilinee, non lascia dubbi circa la sua destinazione. L'edificio non è più la tomba di un re morto, col cadavere sorretto da pietre. Le nicchie ospitavano effigi in dimensioni quasi naturali, teste modellate naturalisticamente in argilla e dipinte in rosso, sorrette da giunchi o intrecci di canne. Una funzione allucinogena simile potrebbero

avere avuto i dieci teschi umani, forse di re morti, trovati nello stesso sito, dalle fattezze ricostruite realisticamente in gesso e con bianche conchiglie cauri inserite nelle cavità orbitali per rappresentare gli occhi. Anche la cultura di Hacilar, in Anatolia, attorno al 7000 a.C., presentava teschi umani sollevati su piattaforme, il che suggerisce un controllo bicamerale simile col fine di assicurare la coesione dei membri della comunità nelle loro attività di produzione di cibo e di protezione.



Pianta dell'insediamento del livello VI B a Catal Hüyük (ca. 6000 a.C.). Si osservi che in quasi ogni casa c'è un sacrario, indicato da una S.

Il più esteso sito neolitico del Vicino Oriente è quello, di 13 ettari, di Catal Hüyük, di cui è stato scavato finora meno di un ettaro. Qui la disposizione era lievemente diversa. Gli scavi a livelli risalenti al 6000 a.C. circa dimostrano che quasi ogni casa aveva quattro o cinque stanze raccolte attorno a una stanza del dio. All'interno di queste stanze del dio sono stati trovati numerosi gruppi di statue in pietra o in argilla.

A Eridu, cinque secoli dopo, le case del dio venivano

costruite su piattaforme di mattoni di fango, che dettero poi origine alle *ziggurat*. In una lunga stanza centrale l'idolo-dio, collocato su una piattaforma a un estremo, guardava verso un tavolo delle offerte situato all'altro estremo. Ed è questa sequenza di santuari a Eridu, sino alla cultura di al-'Ubaid nell'Iraq meridionale che, diffusasi attorno al 4300 a.C. nell'intera Mesopotamia, gettò le basi della civiltà sumerica e della successiva civiltà babilonese, che esaminerò nel capitolo seguente. Con l'avvento di città di molte migliaia di abitanti, si cominciarono a costruire le monumentali case di dèi che caratterizzano e dominano i centri urbani da quell'epoca in poi, e che avevano forse la funzione di favorire la comparsa di allucinazioni in chiunque visse nel raggio di chilometri attorno al centro del culto. Persino oggi chi abbia occasione di osservare da vicino *ziggurat* così grandiose, vere e proprie montagne di pietre, come quella di Ur, che ancora si erge imponente al di sopra delle rovine riportate alla luce della sua civiltà un tempo bicamerale, benché le sue gradinate non salgano oltre la metà di quella che era un tempo la sua altezza totale, e chi riesca a immaginare il triplo ordine di templi che sulla sua piattaforma si ergevano verso il sole non può non sentire la presa che tale architettura da sola può esercitare sulla mente dell'individuo.

Una variante ittita

Gli ittiti avevano nel centro della loro capitale Khattushash, oggi Bogazköy nella Turchia centrale, ¹²³ quattro enormi templi con grandi santuari di granito aggettanti sulle facciate principali dei muri di calcare in modo da ottenere un'illuminazione laterale per alcuni enormi idoli.

Ma, forse al posto di una *ziggurat*, ossia di un posto sopraelevato che potesse essere visto da tutte le terre coltivate, c'è il bel tempio montano di Yazilikaya, subito al di sopra della

città, le cui mura sono ricoperte da rilievi di dèi. ¹²⁴ Che le montagne stesse avessero un valore allucinatorio per gli ittiti è indicato da sculture in rilievo ancora chiaramente visibili sulle rocce all'interno del santuario, le quali presentano le solite immagini stereotipe di montagne sulle cui cime sono raffigurate le teste di dèi con le loro acconciature usuali. Come canta il salmista, «Alzerò i miei occhi sino alle alture donde viene il mio aiuto».

Su una delle facciate di questo tempio montano, il re in abiti regali è scolpito di profilo. Subito dietro di lui nel rilievo in pietra torreggia un dio con una corona molto più alta; il braccio destro del dio è disteso a indicare la via al re, mentre il braccio sinistro passa attorno al collo del re e la sua mano ne stringe saldamente il polso destro. Questo atteggiamento è un'attestazione emblematica della mente bicamerale.



Rilievo su roccia a Yazilikaya, ca. 1250 a.C. Il dio

Sharruma stringe in un abbraccio il suo re-amministratore Tudhaliys. L'ideogramma del dio (in alto a sinistra) ha come testa il geroglifico che indica la divinità. Lo si ritrova, ripetuto più volte, sulla corona del dio e anche nell'ideogramma del re, in alto a destra, cosa che indica quindi, secondo me, come anche il re venisse «udito» in forma allucinatoria dai suoi sudditi.

La raffigurazione di dèi in lunghe file, che ritengo esclusiva degli ittiti, suggerisce una soluzione a un antico problema degli studi ittiti, ossia come tradurre l'importante parola *pankush*. Gli studiosi la interpretarono in origine come significante l'intera comunità umana, forse una qualche sorta di adunanza nazionale. Altri testi hanno imposto però una revisione di quest'interpretazione, suggerendo in alternativa il significato di un qualche tipo di élite. Un'ulteriore possibilità è, secondo me, che essa designi l'intera comunità di questi molti dèi e, in particolare, le decisioni di scelta in cui tutte le voci bicamerali erano in accordo. Il fatto che, durante l'ultimo secolo del potere ittita, a partire dal 1300 a.C. circa, il *pankush* non venga più menzionato in alcun testo, potrebbe indicare il silenzio collettivo di questi dèi e l'inizio della tormentata transizione verso la soggettività.

Olmechi e maya

Anche i più antichi regni bicamerali americani sono caratterizzati da enormi edifici, altrimenti privi di ogni utilità, collocati in posizione centrale: la strana e tozza piramide olmeca di La Venta, costruita attorno al 500 a.C., col suo corridoio di tumuli minori che ricoprono misteriosi mosaici con facce di giaguaro; o la proliferazione di grandi piramidi-tempio costruite attorno al 200 a.C.¹²⁵ La più grande di queste, la gigantesca piramide del Sole a Teotihuacán (letteralmente «Posto degli

dèi») ha un volume maggiore di quello di qualsiasi piramide egiziana, avendo un lato di 201 metri e un'altezza superiore a quella di un edificio di venti piani.¹²⁶ La stanza del dio sulla sua sommità era raggiungibile salendo per un sistema di ripide scale. E sulla cima nella stanza del dio, afferma la tradizione, c'era una statua gigantesca del Sole. Un viale processionale fiancheggiato da altre piramidi conduceva ad essa e, per chilometri e chilometri attorno, sull'altopiano del Messico, si possono ancora osservare i resti di una grande città, case per sacerdoti, numerosi cortili ed edifici minori, tutti a un piano, così che da ogni punto della città si potessero vedere le grandi case piramidali degli dèi.¹²⁷

Fondate un po' dopo, ma contemporanee a Teotihuacán, sono le molte città maya della penisola dello Yucatan,¹²⁸ le quali presentano la stessa architettura bicamerale: ogni città è organizzata attorno a ripide piramidi sulla cui piattaforma torreggiano case di dèi: piramidi riccamente ornate con maschere di giaguari del tipo olmeco e altre decorazioni murali dipinte e scolpite, in cui una varietà senza fine di draghi dal volto umano avanza con aspetto feroce lungo la complessa decorazione in pietra. Eccezionalmente interessante è il fatto che alcune di tali piramidi contengono sepolture come in Egitto, il che indica forse una fase in cui il re era un dio. Di fronte a queste piramidi maya si trovano di solito stele su cui sono incise figure di dèi e iscrizioni geroglifiche che ancora attendono di essere interpretate compiutamente. Poiché questo genere di scrittura è sempre in connessione con immagini religiose, può darsi che l'ipotesi della mente bicamerale possa fornire un aiuto a svelare i loro misteri.

Io penso anche che i curiosi siti inospitali su cui furono spesso costruite le città maya e l'apparizione e scomparsa improvvise di queste possano essere spiegati nel modo migliore con l'ipotesi che tali siti e tali spostamenti venivano comandati da allucinazioni che in certi periodi potevano essere non solo irrazionali ma addirittura punitive: tale fu a volte col suo popolo Yahwèh, o Apollo (attraverso l'oracolo delfico) col suo,

schierandosi con gli invasori della Grecia (si veda il cap. i del libro III e p. 414 nota 12).

A volte vi sono addirittura delle vere e proprie raffigurazioni dell'atto bicamerale. Su due rilievi in pietra rinvenuti a Santa Lucia Cotz Umalhaupa, un sito non maya sulla costa guatemalteca del Pacifico, ce n'è una molto chiara. Vi si vede un uomo prostrato sull'erba che ascolta le parole rivoltegli da due personaggi divini, di cui uno è per metà in figura umana e per metà in figura di cervo, e l'altro è una figura della morte. Che questa sia un'autentica scena bicamerale è chiaro da moderne osservazioni dei cosiddetti *chilan* o profeti di quest'area. Ancor oggi costoro hanno allucinazioni di voci che essi odono stando nella medesima posizione, anche se alcuni ritengono che le allucinazioni attuali siano propiziate dal consumo di peyotl.¹²⁹

Le civiltà andine

La mezza dozzina circa di civiltà andine che precedettero gli inca sono ancor più cancellate dal tempo.¹³⁰ La più antica, quella di Kotosh, databile forse a prima del 1800 a.C., ha come suo centro una casa del dio rettangolare costruita su una piattaforma a gradini che si erge per quasi otto metri su una collinetta artificiale ed era un tempo circondata dai resti di altri edifici. In ciascuno dei suoi muri interni erano praticate alcune alte nicchie rettangolari, in una delle quali fu rinvenuto un paio di mani incrociate modellato in gesso, che faceva forse parte di un idolo più grande, oggi ridotto in polvere. Quale somiglianza con Gerico, più antica di cinque millenni!

Mentre Kotosh potrebbe essere opera di una popolazione immigrata dal Messico, la civiltà successiva, quella di Chavm, iniziata attorno al 1200 a.C., presenta spiccati caratteri olmechi: la coltivazione del mais, un certo numero di caratteristiche della ceramica e il tema del giaguaro nella sua scultura religiosa. Nella

stessa Chavm, sugli altipiani settentrionali, un grande tempio simile a una piattaforma, tutto traforato da corridoi, ospita un idolo impressionante consistente in un blocco prismatico di granito scolpito in forma di essere umano con una testa di giaguaro. ¹³¹ Dopo la civiltà di Chavm, i mochica, ¹³² che dominarono il deserto settentrionale del Perù dal 400 d. C. al 1000, costruirono per i loro dèi enormi piramidi, torreggianti davanti a cinte di mura che probabilmente racchiudevano le città, come si può vedere oggi nella valle di Chicama, nei pressi di Trujillo.¹³³

Poi, sugli spogli altipiani in prossimità del lago Titicaca, a partire dal 1000 sino al 1300, sorse il grande impero di Tiahuanaco, ¹³⁴ con un'ancor più grande piramide rivestita in pietra, circondata da immagini gigantesche di dèi simili a pilastri, che versavano lacrime (perché?) formate da teste di condor e di serpenti.

Seguirono poi i chimu, che si imposero su scala ancora maggiore. La loro capitale, Chan-Chan, che copriva una superficie di poco più di 28 chilometri quadrati, era divisa da mura in dieci grandi aggregati ciascuno dei quali era una città in miniatura, con una sua piramide, una sua struttura simile a un palazzo, le sue proprie aree irrigate, una cisterna per l'acqua e un cimitero. Quale significato preciso potessero avere questi aggregati vicini separati da mura, alla luce dell'ipotesi bicamerale, è un problema affascinante che invita alla ricerca.

L'aureo regno degli inca

E vennero poi gli inca stessi, quasi una sintesi di Egitto e di Assiria. Almeno all'inizio del loro potere, attorno al 1200 d. C., il loro Stato suggeriva una sorta di regno bicamerale del tipo re-dio. Ma in meno di un secolo gli inca conquistarono tutto ciò che si trovarono davanti, forse indebolendo in tal modo la propria

bicameralità, come accadde all'Assiria in un'altra epoca e in un altro clima.

L'impero inca, al tempo della sua conquista per opera di Pizarro, era forse una combinazione di elementi bicamerali ed elementi protosoggettivi, un incontro che era forse quanto di più vicino mai ci fu a uno scontro tra le due forme mentali di cui si occupa questo saggio. Dal lato soggettivo c'era il vasto impero che, supponendo fosse amministrato con la mobilità sociale orizzontale e verticale che una tale amministrazione richiede oggi, ¹³⁵ sarebbe stato molto difficile da controllare in modo puramente bicamerale. Da informazioni fondate su testimonianze indirette, si ritiene che ai capi dei paesi conquistati dagli inca venisse consentito di conservare i loro titoli, e che i loro figli venissero inviati a Cuzco per istruirvisi e vi venissero forse tenuti come ostaggi, una concezione difficile da comprendersi in un mondo bicamerale. Pare che i popoli vinti conservassero la loro lingua, anche se tutti i funzionari dovevano imparare la lingua religiosa, il quechua.

Sono attestati però un gran numero di caratteri quasi certamente di origine bicamerale, anche se la loro persistenza potrebbe essere dovuta in parte all'inerzia della tradizione, a mano a mano che la piccola città-stato di Cuzco, sul corso superiore del Rio delle Amazzoni, esplose in questo Impero romano delle Ande. L'inca stesso era il re-dio, un modello così simile a quello dell'Egitto che i meno conservatori tra gli storici dell'antichità americana hanno ritenuto di poter ipotizzare una trasmissione per diffusione. Io suggerisco invece che, dati l'uomo, il linguaggio e città organizzate su una base bicamerale, esistano solo certi modelli fissi in cui la storia può manifestarsi.

Il re era un essere divino, un discendente del Sole, il dio creatore delle terre e della Terra, degli uomini, del sudore del sole (l'oro) e delle lacrime della luna (l'argento). Dinanzi a lui accadeva che anche i signori di maggior rango tanto tremassero di timore reverenziale da non riuscire a reggersi sulle gambe, ¹³⁶

un timore che la moderna psicologia non è in grado di apprezzare nel suo giusto valore. La vita quotidiana del re era immersa profondamente in un rituale elaborato. Le sue spalle erano coperte da un manto fatto di ali di pipistrello e il suo capo era cinto da una frangia di nappe rosse che gli formava come una cortina davanti agli occhi, per proteggere i signori del suo regno dalla troppo terribile vista di una tale divinità. Alla morte dell'inca, le sue concubine e i suoi servitori personali prima bevevano e danzavano e poi venivano alacremenente strangolati perché si unissero a lui nel suo viaggio verso il Sole, esattamente come si era fatto in precedenza in Egitto, a Ur e in Gina. Il corpo dell'inca veniva mummificato e deposto nella sua casa, che poi diventava un tempio. Veniva poi eseguita una statua d'oro che lo ritraeva seduto in grandezza naturale sul suo sgabello d'oro, come in vita, e a cui venivano serviti quotidianamente cibi come nei regni del Vicino Oriente.

Benché sia possibile che nel XVI secolo l'inca e la sua aristocrazia ereditaria assolvessero ancora i ruoli bicamerali consolidatisi in un regno veramente bicamerale molto tempo prima, come forse l'imperatore Hiroito, il divino dio solare del Giappone, fa ancor oggi, gli elementi in nostro possesso suggeriscono altro ancora. Quanto più un individuo era vicino all'inca, tanto più pare che la sua forma mentale fosse bicamerale. Persino le spolette d'oro e le pietre preziose che i vertici della gerarchia, compreso l'inca, portavano alle orecchie, a volte con immagini raffiguranti il sole, potevano essere un'indicazione del fatto che quelle stesse orecchie udivano la voce del sole.

Ma forse più eloquente di tutto è il modo in cui questo enorme impero fu conquistato.¹³⁷ L'ignara docilità con cui gli inca capitolarono dinanzi ai *conquistadores* rappresenta da sempre il problema più affascinante delle invasioni dell'America da parte degli europei. Se il fatto è chiaro, la ricerca delle cause di un tale atteggiamento nelle popolazioni americane è carica di

supposizioni, e gli stessi superstiziosi *conquistadores* furono indotti a porsi domande sulla facilità della loro impresa. Come potè un impero, i cui eserciti avevano trionfato sulle civiltà di mezzo continente, cedere a una piccola banda di 150 spagnoli nelle prime ore della sera del 16 novembre 1532?

Può darsi che questo sia stato uno fra i pochi incontri diretti fra menti soggettive e bicamerali e che per cose così nuove come quelle che Tinca Atahualpa si trovò di fronte – quegli uomini rozzi dalla pelle color latte, con capelli che scendevano dal mento anziché dal cranio, cosicché la loro testa sembrava capovolta, vestiti di metallo, con occhi sfuggenti, montati su strani animali simili ai lama ma dagli zoccoli d'argento, che erano arrivati come dèi in giganteschi *huampu* dai molti piani, come templi mochicha, e sul mare, che per gli inca non era navigabile –, può darsi che per tutto questo non ci siano state voci bicamerali provenienti dal sole o dalle statue dorate di Cuzco nelle loro torri scintillanti. Non avendo una coscienza soggettiva, essendo incapace di ingannare o di narratizzare l'inganno di altri, ¹³⁸ Tinca e i suoi signori furono catturati come automi inermi. E mentre il popolo di Cuzco osservava passivamente, questi pochi uomini soggettivi strapparono i rivestimenti d'oro dalla città santa, ne fusero le statue d'oro e tutti i tesori del Recinto d'oro, i suoi campi di granturco dorato, con steli e foglie tutti lavorati abilmente in oro, assassinarono il dio vivente e i suoi principi, violentarono le donne senza che queste ardissero protestare e, narratizzando il proprio futuro in Spagna, ripresero le vie del mare col giallo metallo per far ritorno al sistema di valori coscienti soggettivi dal quale erano venuti.

Siamo molto, molto lontani da Eynan.

La sepoltura dei morti importanti come se fossero ancora vivi è comune a quasi tutte le culture antiche di cui abbiamo appena considerato l'architettura. Questa pratica non trova una spiegazione chiara al di fuori di quella che i vivi continuavano a udirne le voci, ed erano forse queste voci a chiedere una tale

sistemazione. Come ho già suggerito a proposito di Eynan (pp. 175 sgg.), questi re morti, sostenuti da pietre, di cui i vivi continuavano a sentire le voci nelle loro allucinazioni, furono i primi dèi.

Poi, col progressivo svilupparsi di queste antiche culture in regni bicamerali, le tombe dei loro personaggi importanti furono colmate sempre più di armi, mobili, ornamenti, e in particolare vasellame con cibo. Questa usanza è riscontrabile nelle primissime tombe a camera dell'Europa e dell'Asia dopo il 7000 a.C. e raggiunge un elevato grado di elaborazione con l'estendersi e il crescere in complessità dei regni bicamerali. Le splendide sepolture dei faraoni egiziani in un'intera successione di piramidi dalla struttura complessa sono ben note (si veda il capitolo seguente), ma monumenti funebri simili, pur se meno imponenti, si trovano anche altrove. Durante la prima metà del III millennio a.C., i re di Ur venivano inumati con tutti i membri del loro seguito, che talvolta erano sepolti vivi, in una posizione accovacciata attorno al sovrano, come per servirlo. Sono state riportate alla luce diciotto di tali tombe, e nelle loro stanze a volta sotterranee sono stati trovati cibi e bevande, indumenti, gioielli, armi, lire dalla testa di toro, e anche animali da tiro sacrificati aggiogati a carri decorati.¹³⁹ Altre tombe, risalenti a periodi leggermente posteriori, sono state trovate a Kish e ad Assur. In Anatolia, ad Alaca Hüyük, le tombe reali erano ricoperte a mo' di tetto da intere carcasse di buoi arrostiti per placare gli appetiti sepolcrali dei loro immobili abitanti.

In molte culture anche i morti di rango comune sono trattati come se fossero ancora vivi. Le iscrizioni più antiche di argomento funerario sono gli elenchi mesopotamici delle razioni mensili di pane e di birra che si dovevano dare ai morti comuni. Attorno al 2500 a.C. a Lagash un defunto veniva sepolto con 7 giare di birra, 420 focacce di pane, 2 misure di cereali, 1 abito, 1 reggitesta e 1 letto.¹⁴⁰ Alcune antiche tombe greche non solo hanno i vari oggetti usati in vita, ma anche cannucce che

sembrano indicare come i greci arcaici versassero brodo e altri liquidi «fra le livide mascelle di un cadavere in decomposizione». ¹⁴¹ E nel Metropolitan Museum di New York c'è un cratere dipinto (numerato 14. 130. 15) risalente all'850 a.C. circa, in cui è raffigurato un ragazzo che sembra strapparsi i capelli con una mano, mentre con l'altra mette del cibo in bocca a un cadavere, probabilmente quello della madre. È difficile spiegarsi questa raffigurazione se non si ammette che coloro che portavano cibo ai morti ricevevano da essi messaggi allucinatori.

Più frammentari sono i reperti concernenti le civiltà dell'Indo ²¹ a causa dei successivi depositi di materiali alluvionali, della perdita di tutti gli scritti su papiro e dell'incompletezza delle ricerche archeologiche. I siti della valle dell'Indo scavati finora presentano però il cimitero in prossimità della cittadella, in un luogo elevato, con quindici o venti recipienti per il cibo per ogni persona defunta, in accordo con l'ipotesi che i defunti venivano sentiti come ancora vivi. Anche le sepolture neolitiche della cultura di Yang-shao, nello Honan, in Cina, ¹⁴² per le quali manca ancora una datazione precisa (si sa solo che sono anteriori alla metà del II millennio a.C.), presentano recipienti per i cibi e utensili litici in fosse rivestite di tavole di legno. Nel 1200 a.C. la dinastia Shang presenta tombe reali con servitori e animali uccisi, così simili a quelle della Mesopotamia e dell'Egitto di un migliaio di anni prima da convincere alcuni studiosi che la civiltà sia giunta in Cina per diffusione dall'Occidente. ¹⁴³

Similmente, nell'America centrale, le tombe olmeche del periodo compreso fra l'800 e il 300 a.C. circa erano riccamente fornite di vasellame con cibo. Nei regni maya i nobili defunti venivano sepolti nelle *plazas* dei templi come se fossero ancora in vita. La tomba di un capo ritrovata di recente sotto un tempio a Palenque è arredata in modo così elaborato da non aver nulla da invidiare alle tombe del Vecchio Mondo. ¹⁴⁴ Nel sito di Kaminaljuyu, in Guatemala, attorno al 500 d. C. un capo fu sepolto in

posizione seduta assieme a due adolescenti, a un bambino e a un cane, destinati a fargli compagnia. Gli uomini comuni venivano sepolti con la bocca piena di mais macinato in tombe scavate nel pavimento di fango seccato della loro casa, assieme ai loro utensili e alle loro armi, e con recipienti pieni di bevande e di cibo, esattamente come in altre civiltà all'altro capo del mondo. Dovrei menzionare inoltre le statue-ritratto dello Yucatan che contenevano le ceneri di un capo defunto, i teschi ristrutturati di Mayapán e, nella regione andina, le piccole catacombe per gli uomini comuni, i quali venivano deposti in posizione seduta in mezzo a ciotole di *chicha* e agli utensili e agli oggetti da loro usati in vita.¹⁴⁵ I morti venivano chiamati *huaca* o simili agli dèi, cosa che ritengo indichi che erano fonti di voci allucinatorie. E quando i *conquistadores* riferirono che, secondo questi popoli, l'individuo «muore» solo molto tempo dopo la sua morte, direi che l'interpretazione appropriata di questa testimonianza è che occorre tutto questo tempo perché la voce allucinatoria finalmente svanisca.

Che i morti fossero l'origine degli dèi si trova attestato anche negli scritti di quelle civiltà bicamerali che usarono la scrittura. Nel testo bilingue di un incantesimo rinvenuto in Assiria i morti sono chiamati direttamente *ilani* o dèi.¹⁴⁶ E all'altro estremo del mondo, tre millenni dopo, Sahagun, uno dei primi scrittori di cose mesoamericane, riferì che gli aztechi «chiamavano il posto Teotihuacán “luogo di sepoltura dei re”; gli antichi dicevano: “colui che è morto è diventato un dio”; o, quando qualcuno diceva: “è diventato un dio”, intendeva dire: “è morto”».¹⁴⁷

Anche nel periodo cosciente ci fu la tradizione che gli dèi erano uomini vissuti in un'epoca precedente. Esiodo parla di una razza aurea di uomini che avevano preceduto la sua generazione ed erano divenuti «sacri demoni buoni, protettori dai mali, custodi degli uomini mortali».¹⁴⁸ Riferimenti simili si trovano ancora quattro secoli dopo, come quando Platone si riferisce a

eroi che, dopo la loro morte, diventano i demoni che dicono alla gente che cosa deve fare.¹⁴⁹

Non vorrei dare l'impressione che la presenza di vasellame per cibi e bevande nelle tombe di queste civiltà sia universale in tutte queste ere: è assai comune. Ma spesso qui l'eccezione conferma la regola. Per esempio, Sir Leonard Woolley, quando cominciò a scavare le tombe di singoli individui a Larsa in Mesopotamia (tombe risalenti al 1900 a.C. circa), fu sorpreso e deluso dalla povertà dei loro contenuti. Persino le più complesse tombe a volta non avevano altre suppellettili che un paio di vasi di argilla all'ingresso della tomba, nulla di paragonabile alle cose trovate in tombe di altre località. La spiegazione si fece strada quando Woolley si rese conto che queste tombe si trovavano *sempre* sotto a particolari case, e che il defunto dell'epoca di Larsa non aveva bisogno di suppellettili funerarie o di grandi quantità di cibo perché continuava a essere a sua disposizione tutto ciò che era contenuto nella casa. I cibi e le bevande all'ingresso della tomba erano forse una sorta di misura di emergenza, in modo che il defunto, quando «si univa» ai suoi, lo facesse con animo ben disposto.

Dalla Mesopotamia al Perù, le grandi civiltà hanno attraversato dunque almeno una fase caratterizzata da un tipo di sepoltura in cui il defunto era considerato come ancora vivo. E là dove la scrittura poteva registrarlo, i morti erano spesso chiamati dèi. Questo fatto è quanto meno in accordo con l'ipotesi che si continuassero a udire le loro voci in forma allucinatoria.

Ma si tratta di un rapporto necessario? Non potrebbe essere stato il dolore stesso a promuovere tali usanze, una sorta di rifiuto di accettare la morte di una persona amata o di un capo riverito? E l'uso di chiamare dèi i defunti non potrebbe essere semplicemente una sorta di manifestazione d'affetto? Può darsi. Questa spiegazione non basta però a rendere ragione di tutta la documentazione disponibile, della diffusione della designazione dei morti come dèi in diverse regioni del mondo, della vastità di

alcune fra le imprese affrontate, come nel caso delle grandi piramidi, e anche delle vestigia contemporanee nel folklore e nelle storie di spiriti che tornano dalle loro tombe recando messaggi per i vivi.

IDOLI CHE PARLANO

Un terzo carattere delle civiltà primitive in cui io vedo un indizio di bicameralità è l'enorme numero e varietà di effigi umane e la loro chiara centralità per la vita nel mondo antico. Le prime effigi nella storia furono ovviamente i cadaveri dei capi sostenuti da pietre o i teschi rimodellati a cui abbiamo già fatto allusione in precedenza. In seguito, però, tali effigi ebbero uno sviluppo sorprendente. È difficile comprendere la loro manifesta importanza per le culture in cui compaiono se si prescinde dalla supposizione che dovessero fornire un aiuto all'evocazione di voci allucinatorie. Questo è però un problema tutt'altro che semplice, e nella spiegazione completa potrebbero essere intessuti princìpi del tutto diversi.

Le figurine

Le più piccole fra tali effigi sono le figurine, trovate in quasi tutti i regni dell'antichità, a partire dai primi insediamenti umani stabili. Durante il VII e il VI millennio a.C. tali figurine erano estremamente primitive, piccole pietre con i lineamenti incisi o grottesche figure di argilla. Un'attestazione della loro importanza nelle culture del 5600 a.C. circa è fornita dagli scavi di Hacilar, nella Turchia sud-occidentale. Figurine femminili piatte raffigurate in piedi, fatte di argilla cotta o di pietra, con occhi, naso, capelli e mento incisi, furono trovate in tutte le case, ¹⁵⁰ come se, ritengo io, fossero gli spiriti guida allucinatori dei

loro occupanti. Le culture amatriana e gerzeana, in Egitto, attorno al 3600 a.C., presentano zanne di elefante incise raffiguranti teste barbute, con puntini neri per gli occhi; ciascuna di tali figurine in avorio era lunga fra i 15 e i 20 centimetri e si poteva tenere comodamente in mano.¹⁵¹ E queste figurine erano così importanti che venivano deposte, in piedi, nella tomba del loro proprietario quando questi moriva.

Un gran numero di figurine è stato riportato alla luce nella maggior parte delle culture mesopotamiche, a Lagash, Uruk, Nippur e Susa.¹⁵² A Ur statuine di argilla dipinte in nero e rosso furono trovate in casse di mattoni cotti situate sotto il pavimento contro i muri, ma con un'estremità aperta, rivolta verso il centro della stanza.

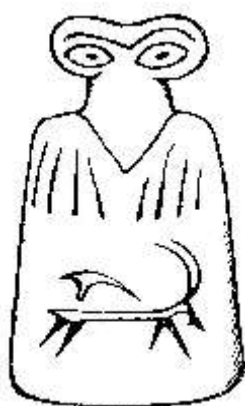
La funzione di tutte queste figurine rimane però uno dei tanti misteri dell'archeologia. L'opinione più popolare risale alla mania acritica con cui l'etnologia, seguendo Frazer, ha voluto trovare culti della fecondità in ogni ciottolo inciso. Ma se tali figurine indicassero qualcosa di concernente la fertilità frazeriana, non dovremmo trovarle là dove la fertilità non era un problema. Nella civiltà olmeca, invece, nella parte più fertile del Messico, vi è una varietà sorprendente di figurine, spesso con bocca aperta e orecchie esageratamente grandi, come ci si potrebbe attendere se fossero fatte per dare un corpo a voci udite con cui si poteva dialogare.¹⁵³

La spiegazione però non è semplice. Si direbbe che le figurine abbiano subito un'evoluzione, così come la cultura cui appartenevano. Le figurine olmeche più antiche, per attenerci allo stesso esempio, sviluppano nel loro primo periodo un prognatismo esagerato, fino ad assumere un aspetto simile a quello di animali. Poi, nel periodo di Teotihuacán, diventano più fini e delicate, con grandi cappelli e mantelli, dipinti in tinte effimere, rosso, giallo e bianco, simili nell'aspetto ai sacerdoti olmechi. Le figurine del terzo periodo presentano un modellato più accurato e realistico; in alcune sono raffigurate le giunture

delle braccia e delle gambe, altre hanno un reliquiario scavato nel tronco, chiuso da un piccolo coperchio quadrato e contenente altre figurine minuscole, il che forse indica la confusione che subentrò nella guida bicamerale subito prima del crollo della grande civiltà olmeca. Fu infatti alla fine di questo periodo, caratterizzato da una profusione di figurine, oltre che da grandi statue dalla bocca aperta lasciate incompiute, che, intorno al 700 d. C., la grande città di Teotihuacán fu deliberatamente distrutta, i suoi templi bruciati, le mura rase al suolo e il sito stesso abbandonato. Le voci erano forse cessate, determinando l'accresciuta produzione di effigi? O si erano moltiplicate sino a creare una situazione di caos?

A causa delle loro dimensioni e del loro numero, è dubbio se la maggior parte delle figurine abbia dato occasione ad allucinazioni uditive. Alcune potrebbero essere state in effetti ausili mnemonici, promemoria per una popolazione non cosciente che non era in grado di evocare volontariamente esperienze ammonitorie, e funzionavano probabilmente come i *quipu*, le cordicelle annodate degli inca, o come i rosari della nostra cultura. Per esempio, le figurine di fondazione mesopotamiche in bronzo sepolte agli angoli degli edifici nuovi e sotto la soglia delle porte sono di tre tipi: c'è un dio inginocchiato che pianta un paletto nel suolo, un uomo che porta un cesto e un toro accovacciato. La teoria corrente, secondo la quale essi avrebbero la funzione di trattenere gli spiriti cattivi sotto l'edificio, è insufficiente. Può darsi invece che si tratti di promemoria semiallucinatori necessari a un popolo non cosciente per drizzare con esattezza i pali di sostegno, trasportare i materiali o usare buoi per trainare al cantiere i materiali più pesanti.

Ma alcuni di questi piccoli oggetti, possiamo esserne certi, erano in grado di aiutare la produzione di voci bicamerali. Consideriamo gli idoli-occhi in alabastro bianco e nero, piccoli oggetti vagamente cilindrici sormontati



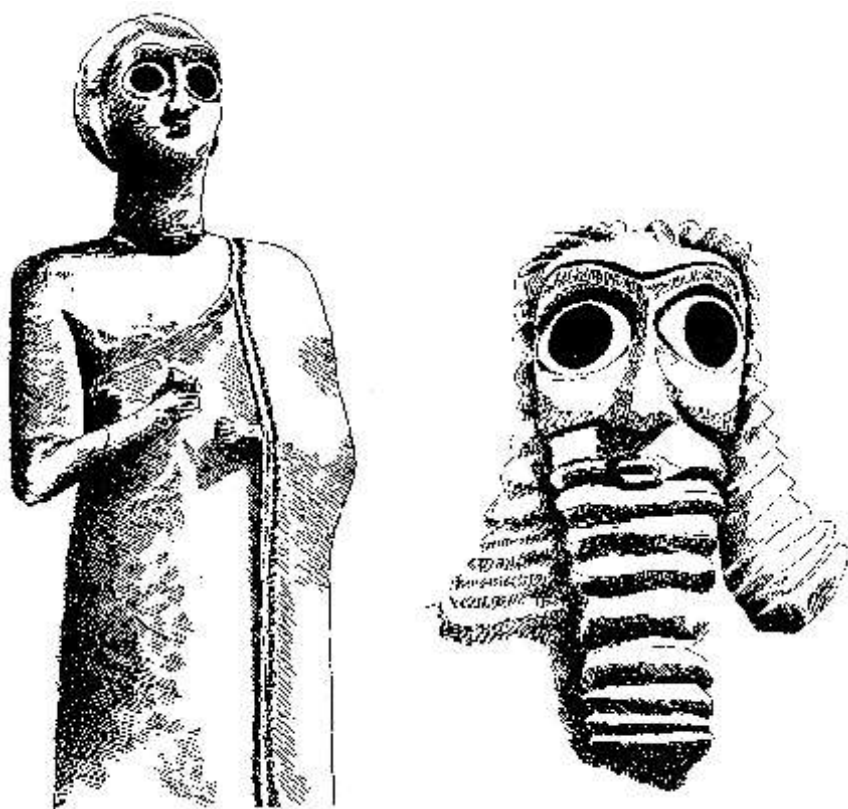
Questo è uno dei numerosissimi esemplari (molte migliaia) di «idoli-occhi» che potevano esser tenuti in una mano. Databile intorno al 3300 a.C., fu riportato in luce a Brak, presso un affluente superiore dell'Eufrate. Lo stambecco è il simbolo della dea Ninkhursag.

da occhi dipinti un tempo con malachite, che sono stati trovati a migliaia, particolarmente a Brak, su uno degli affluenti superiori dell'Eufrate, e sono stati datati al 3000 a.C. Come gli idoli precedenti, ricavati da zanne di elefante, delle culture amatriana e gerzeana, in Egitto, essi possono essere tenuti comodamente in mano. Per lo più hanno due occhi, ma a volte ne hanno quattro; alcuni portano una corona e altri hanno segni che indicano chiaramente la loro identità divina. Idoli-occhi di dimensioni maggiori, fatti di terracotta, sono stati trovati in altri siti, a Ur, Mari e Lagash; e poiché gli occhi sono rappresentati da cerchi aperti, sono stati chiamati idoli con gli occhiali. Altri, fatti di pietra e collocati su podii e altari, ¹⁵⁴ sono come due cilindri cavi posti a una certa distanza l'uno dall'altro al di sopra di una piattaforma squadrata incisa che potrebbe essere una bocca.

Una teoria degli idoli

A questo punto dobbiamo far ricorso a un po' più di psicologia. Il contatto occhio-con-occhio nei primati è estremamente importante. Ai livelli inferiori a quello umano, esso è indicativo della posizione gerarchica dell'animale: in molte specie di primati, infatti, l'animale sottomesso distoglie lo sguardo con un ghigno. Negli esseri umani, invece, forse a causa del periodo di dipendenza giovanile molto più lungo, il contatto diretto degli sguardi si è evoluto in un'interazione sociale di grande importanza. Un bambino, quando la madre gli parla, le guarda gli occhi, non le labbra. Questo comportamento è una reazione automatica e universale. Lo sviluppo di un tale contatto diretto degli sguardi in rapporti di autorità e in rapporti amorosi è un percorso assai importante che deve ancora venir tracciato. Qui basterà accennare al fatto che è più probabile sentire l'autorità di un superiore quando lo si guarda direttamente negli occhi. In quest'esperienza c'è una sorta di stress, di irrisolutezza, come pure una sorta di diminuzione della coscienza, cosicché, se tale relazione fosse imitata in una statua, essa intensificherebbe il fenomeno allucinatorio delle voci degli dèi.

Gli occhi diventano perciò un carattere prominente della maggior parte della statuaria dei templi in tutto il periodo bicamerale. Il diametro dell'occhio umano è il 10 per cento circa dell'altezza della testa, rapporto che chiamerò indice oculare di un idolo. Il famoso gruppo di dodici statue scoperte nella favissa del tempio di Abu



Il dio Abu (a destra) e una dea sconosciuta. Si tratta di due statuine trovate in un tempio di Tell Asmar, vicino all'attuale Bagdad, nel cui museo sono oggi conservate. Sono databili intorno al 2600 a.C.

a Tell Asmar,¹⁵⁵ identificate come dèi sulla base dei simboli incisi sui loro basamenti, hanno indici oculari sino al 18 per cento: grandi globi oculari che ci fissano ipnoticamente con un'autorità inflessibile dal muto passato di 5000 anni fa.

La medesima caratteristica si riscontra in altri idoli rinvenuti in altri siti. Una testa in marmo bianco, particolarmente bella e giustamente famosa, proveniente da Uruk¹⁵⁶ ha un indice oculare di più del 20 per cento; la scultura mostra che gli occhi e le sopracciglia erano un tempo incrostati di gemme sfolgoranti, che il volto era dipinto, i capelli colorati e che la testa faceva parte di una statua in legno di dimensioni naturali oggi ridotta in

polvere. Attorno al 2700 a.C. statue di alabastro e di calcite di dèi, sovrani e sacerdoti indossanti vesti rigonfie abbondavano nella sfarzosa civiltà sul medio corso dell'Eufrate che prende il nome di Mari; i loro occhi arrivavano al 18 per cento dell'altezza della testa ed erano pesantemente contornati di nero. Nel tempio principale di Mari governava la famosa dea dal vaso che zampilla; le grandi occhiaie vuote devono avere contenuto un tempo gemme ipnotiche, le mani reggono un ariballo inclinato. Dall'orlo del piccolo vaso, alimentato di continuo attraverso un tubo che correva all'interno dell'idolo, traboccava acqua, che rivestiva di un velo luccicante le parti inferiori della statua, producendo un fruscio che si prestava a trasformarsi in un linguaggio allucinatorio. C'è poi la famosa serie di statue dell'enigmatico Gudea, sovrano di Lagash, attorno al 2100 a.C., scolpite in una pietra durissima, le quali hanno indici oculari che oscillano attorno al 17-18 per cento.

Gli indici oculari delle sculture dei faraoni egiziani in templi e tombe raggiungono talvolta anche il 20 per cento. Le poche statue lignee egiziane che ci sono pervenute mostrano che i loro grandi occhi erano fatti un tempo di quarzo e di cristallo inseriti in una matrice di rame. Come ci si potrebbe attendere dal suo tipo di teocrazia, fondata sulla figura del re-dio (si veda il capitolo seguente), non pare che in Egitto gli idoli abbiano svolto un ruolo così importante come in Mesopotamia.

Sono sopravvissuti solo pochi esemplari di sculture in pietra della valle dell'Indo, i quali però presentano sempre indici oculari molto pronunciati, superiori al 20 per cento.¹⁵⁷ Non si conosce ancora nessun idolo del periodo bicamerale della Cina. Ma quando la civiltà ricomincia ancora una volta nell'America centrale, attorno al 900 a.C., è un po' come se tornassimo nel Vicino Oriente di vari millenni prima, anche se vi sono certe peculiarità locali: grandi teste scolpite nel duro basalto alte non di rado due metri e mezzo, di solito con un copricapo e sovente con grandi paraorecchie simili ai caschi del football americano;

tali teste, senza corpo, poggiano direttamente sul suolo in prossimità di La Venta e di Très Zapoltes (alcune di esse sono state oggi rimosse e trasportate nel Parco olmeco di Villahermosa). Gli indici oculari variano da un normale 11 per cento a più del 19 per cento. Di solito la bocca è semiaperta, come se le teste stessero parlando. Ci sono anche molti idoli olmechi in ceramica raffiguranti uno strano bambino asessuato, sempre seduto con le gambe aperte, come per mettere bene in evidenza la sua mancanza di sesso, e inclinato in avanti a guardare fissamente attraverso le ampie fenditure degli occhi, con le labbra piene dischiuse come per parlare. Gli indici oculari, se gli occhi fossero completamente aperti, presenterebbero nei vari esemplari da me esaminati una media del 17 per cento. Le figurine nella cultura olmeca erano talvolta di grandezza pari a metà di quella naturale, con indici oculari ancora maggiori; esse si trovano spesso in sepolture, come nel sito di Tlatilco, presso Città del Messico, del 500 a.C. circa che risentì dell'influenza degli olmechi: si direbbe che il defunto venisse seppellito con il suo idolo personale che poteva continuare a dirgli cosa fare.

Di solito gli idoli maya non presentano indici oculari così anormali. Nelle grandi città dello Yucatan venivano però eseguite statue-ritratto di capi defunti, presumo allo scopo di favorire le allucinazioni. La parte posteriore della testa veniva lasciata cava e in essa si deponevano le ceneri dei capi defunti. E secondo Landa, che assistette a questa pratica nel Cinquecento, i Maya «conservano queste statue con grande venerazione».¹⁵⁸

I Cocom, la dinastia che regnò su Mayapán attorno al 1200 d. C., ripeterono ciò che la cultura natufiana di Gerico aveva fatto 9000 anni prima. Essi decapitavano i loro morti e «dopo aver cotto le teste, le ripulivano della carne e poi segavano via la parte posteriore del cranio, lasciando intatto il davanti con le mascelle e i denti. Poi sostituivano la carne... con una specie di bitume [e gesso] che dava loro un aspetto vivo e naturale... Li tenevano nelle piccole cappelle delle loro case e nei giorni di

fešta offrivano loro cibo... Credevano che le loro anime riposassero colà e che questi doni fossero loro utili». ¹⁵⁹ Qui non c'è nulla che contraddica la nozione che le teste così preparate fossero trattate in questo modo perché «contenevano» le voci degli individui cui erano appartenute.

I maya usavano molti altri tipi di idoli oltre a questi, e in profusione tale che un sindaco spagnolo, quando, nel 1565, ordinò l'abolizione dell'idolatria nella sua città, rimase sbalordito allorché «oltre un milione ne furono portati in mia presenza». ¹⁶⁰ Un altro tipo di idolo maya era fatto di cedro, che i maya chiamavano *kuche* o legno santo. «Ed essi chiamavano questo “fare dèi”». Questi idoli venivano scolpiti da sacerdoti detti *chak* che lavoravano a digiuno e con grande reverenza chiusi in una piccola capanna di paglia consacrata con incenso e preghiere; spesso questi scultori di dèi «si



Dio maya, stele alta circa tre metri e mezzo, proveniente da Copan, nell'Honduras. Fu scolpita intorno al 700 d. C.

incidevano le orecchie, e col loro sangue cospargevano gli dèi e bruciavano loro incenso». Quando le statue erano terminate, gli dèi venivano sontuosamente vestiti e collocati su pedane all'interno di piccoli edifici, alcuni dei quali, trovandosi in siti più inaccessibili, sono sfuggiti alle distruzioni della cristianità o del tempo e vengono oggi riscoperti. Secondo un osservatore cinquecentesco, «gli infelici gonzi credevano che gli idoli parlassero loro e quindi sacrificavano loro uccelli, cani, il proprio sangue e anche esseri umani».¹⁶¹

La parola degli idoli

Come possiamo sapere che tali idoli «parlavano» nel senso bicamerale? Ho cercato di mostrare come l'esistenza stessa delle statue e delle figurine richieda una spiegazione diversa da quelle date finora, una spiegazione la cui necessità non era mai stata percepita a tutt'oggi. L'ipotesi della mente bicamerale fornisce una tale spiegazione. L'erezione di questi idoli in luoghi di culto, gli occhi molto ingranditi nelle prime fasi di ogni civiltà, l'uso frequente di inserire gemme brillanti nelle orbite, un rituale elaborato per l'apertura della bocca delle nuove statue nelle due più importanti civiltà antiche (come vedremo nel capitolo seguente), tutti questi elementi offrono perlomeno una rete di testimonianze.

La letteratura cuneiforme si riferisce spesso a statue di dèi che parlano. Ancora all'inizio del I millennio a.C. una lettera regale dice: «Ho preso nota dei portenti... Li ho fatti recitare in ordine dinanzi a Shamash.... L'immagine regale [una statua] di Accad evocò visioni dinanzi a me ed esclamò: “Quale portento pernicioso hai tu tollerato nell'immagine regale? ” Essa parlò di

nuovo: “Di' al Giardiniere [e qui i caratteri cuneiformi diventano illeggibili, ma poi il testo prosegue:] Fece indagini su Ningal-Iddina, su Shamash-Ibni e su Na'id-Marduk. A proposito della ribellione nel paese è detto: “Prendi le città con mura una dopo l'altra, che una città maledetta non sia in grado di resistere dinanzi al Giardiniere”». ¹⁶²

Anche l'Antico Testamento indica che alcuni degli idoli ivi menzionati, i *terap*, erano in grado di parlare. Ezechiele (xxi, 21) dice che il re di Babilonia si consultò con vari idoli. Altre prove dirette provengono dall'America. Gli aztechi vinti dagli spagnoli dissero ai loro conquistatori che la loro storia aveva avuto inizio quando una statua di un tempio in rovina appartenente a una cultura anteriore aveva parlato ai loro capi. Essa aveva comandato loro di attraversare il lago dal punto in cui si trovavano, portando con sé la statua dovunque fossero andati, e li aveva diretti qua e là, nello stesso modo in cui le incorporee voci bicamerali condussero Mosè nella sua peregrinazione attraverso il deserto del Sinai. ¹⁶³

E infine la notevolissima testimonianza del Perù. Tutte le prime relazioni sulla conquista del Perù da parte degli spagnoli, indottrinati dall'inquisizione, sono concordi nel considerare il regno inca come un regno agli ordini del demonio. La prova addotta era che il diavolo stesso parlava realmente agli inca per bocca delle loro statue. La cosa provocò ben poco stupore in quei rozzi cristiani fanatici, provenienti da una delle regioni culturalmente più arretrate della Spagna. Nella prima relazione inviata in Europa si diceva che «nel tempio [di Pachacamac] c'era un diavolo che era uso parlare agli indiani in una stanza molto buia, che era sporca quanto lui stesso». ¹⁶⁴ E una relazione successiva riferì che «era cosa molto comune e approvata nelle Indie che il diavolo parlasse e rispondesse in questi falsi santuari... Era di solito di notte quando essi entravano camminando a ritroso dal loro idolo e procedevano chinando il corpo e la testa, in modo sgraziato, e così si consultavano con lui.

La risposta che egli dava era di solito simile a un terribile sibilo, o a un digrignamento, che li terrorizzava; e tutto ciò che egli suggeriva o comandava loro, non era altro che la via per la loro perdizione e la loro rovina». ¹⁶⁵

II.

Teocrazie bicamerali in possesso della scrittura

Che cos'è la scrittura? La scrittura passa da *immagini di eventi visivi* a *simboli di eventi fonetici*, una trasformazione davvero sorprendente! La scrittura del secondo tipo, come quella su questa pagina, intende dire a un lettore qualcosa che egli non conosce, mentre, quanto più la scrittura è vicina al primo tipo, tanto più è primariamente un espediente mnemonico per richiamare un'informazione di cui il lettore è già a conoscenza. I pittogrammi di Uruk – che si collocano nel periodo iniziale della scrittura –, l'iconografia delle più antiche raffigurazioni di divinità, i geroglifici dei maya, i codici miniati degli aztechi, la nostra stessa araldica, appartengono tutti al primo tipo di scrittura. Le informazioni che tutti questi documenti si propongono di evocare in coloro che li osservano possono andare perdute per sempre e questo tipo di scrittura rischia di essere quindi per sempre in traducibile.

I due tipi di scrittura compresi fra questi due estremi, per metà immagini e per metà simboli, sono quelli su cui si fonda questo capitolo. Essi sono i geroglifici egiziani, con la loro forma abbreviata e in qualche misura corsiva, lo ieratico (entrambi i termini significano «scrittura degli dèi»), e la scrittura, a più ampia diffusione, che gli studiosi hanno chiamato cuneiforme dalla forma a cuneo dei suoi caratteri.

Quest'ultima è per noi la più importante, e molto più estesi sono i resti che ne possediamo. Migliaia di tavolette attendono di

essere tradotte e altre migliaia di essere riportate in luce. Questo tipo di scrittura fu usato per almeno quattro lingue, il sumerico, l'accadico, lo hurrita e in seguito l'ittita. Di contro a un alfabeto di ventisei lettere, come il moderno alfabeto inglese, o di ventidue lettere, come l'aramaico (il quale, tranne che per i testi religiosi, sostituì la scrittura cuneiforme attorno al 200 a.C.), la scrittura cuneiforme è un sistema di comunicazione macchinoso e ambiguo di più di 600 segni. Molti di questi sono ideogrammi: lo stesso segno può essere una sillaba, un'idea, un nome o una parola con più di un significato, a seconda della classe di appartenenza, la quale viene indicata in modo irregolare da uno speciale contrassegno. Solo attraverso il contesto siamo in grado di scoprire il significato che il singolo segno ha di volta in volta. Per esempio, il segno significa nove cose diverse: pronunciato *shamshu* significa sole; pronunciato *umu* significa giorno; pronunciato *pisu* significa bianco; e inoltre può stare per le sillabe *ud*, *tu*, *tam*, *pir*, *lah* e *his*. Le difficoltà di esprimersi in modo chiaro in un tale guazzabuglio contestuale erano abbastanza grandi già al tempo in cui questi documenti furono scritti, ma oggi, a 4000 anni di distanza dalla cultura descritta da tale linguaggio, la traduzione rappresenta un problema enorme e affascinante. Lo stesso vale in generale per la scrittura geroglifica e ieratica.

Quando i termini sono concreti, come sono di solito giacché la maggior parte della letteratura cuneiforme è costituita da ricevute o da inventari o da offerte agli dèi, sussistono pochi dubbi sulla correttezza della traduzione. Quando però i termini tendono all'astratto, e in particolare quando è possibile un'interpretazione psicologica, troviamo traduttori animati dalle migliori intenzioni che sovrappongono ai testi categorie moderne per rendere comprensibili le loro traduzioni. La letteratura popolare e anche quella dotta sono ricche di tali emendazioni edulcorate e di commenti tendenti a rendere gli uomini antichi simili a noi e quindi più accettabili, o almeno a farli parlare in

uno stile nobile vagamente arcaico. Spesso un traduttore aggiunge del suo in buona fede anziché limitarsi alla resa letterale. Molti fra i testi che sembrano concernere decisioni, o i cosiddetti proverbi, o i poemi epici, o i testi gnomici, dovrebbero essere reinterpretati con una concreta esattezza comportamentale, se dobbiamo accettarli come validi dati sulla psicoarcheologia dell'uomo. E desidero subito avvertire il lettore che le risultanze di questo capitolo non sono in accordo con i libri divulgativi sull'argomento.

Tenendo a mente queste precisazioni, procediamo nel nostro esame.

Quando, nel III millennio a.C., la scrittura, come un sipario che si apre su queste splendide civiltà, ci consente di osservarle direttamente, anche se in modo imperfetto, risulta chiaro che per qualche tempo ci sono state due forme principali di teocrazia: 1) La *teocrazia del re-amministratore*, in cui il capo o re è il primo delegato degli dèi o, più in generale, del dio di una particolare città, l'amministratore e custode delle sue terre. Questa fu la forma più importante e più diffusa di teocrazia nei regni bicamerali. Fu il modello esistente in molte città-stato bicamerali mesopotamiche, a Micene, come abbiamo visto (pp. 107 sg.) e, a quanto sappiamo, in India, in Cina e probabilmente nell'America centrale. 2) La *teocrazia del re-dio*, in cui il re stesso è un dio. Gli esempi più chiari di questa forma esistettero in Egitto, in almeno alcuni fra i regni andini, e probabilmente nel primo regno del Giappone. Ho avuto già occasione di suggerire (p. 180) che entrambi i tipi si svilupparono dalla situazione bicamerale più primitiva, in cui un nuovo re governava obbedendo alla voce di un re morto, udita nel corso di allucinazioni.

Esaminerò ora successivamente queste due forme di teocrazia nelle due massime civiltà antiche.

MESOPOTAMIA: GLI DEI COME PADRONI

Nell'intera Mesopotamia, sin dai tempi più antichi di Sumer e di Accad, tutte le terre erano di proprietà degli dèi e gli uomini erano loro schiavi. Su questa situazione i testi cuneiformi non lasciano sussistere alcun dubbio.¹⁶⁶ Ogni città-stato aveva il suo dio principale, e nei documenti scritti più antichi in nostro possesso il re veniva descritto come il «fittavolo del dio».

Quanto al dio, questi era una statua. Non si trattava della statua *di* un dio (come diremmo noi), ma del dio stesso. Il dio aveva la sua propria casa, detta dai sumeri la «grande casa», che formava il centro di un complesso di templi di dimensioni variabili a seconda dell'importanza del dio e della ricchezza della città. Il dio era fatto probabilmente in legno perché fosse abbastanza leggero da poter essere trasportato in processione sulle spalle dei sacerdoti. Il suo viso era intarsiato di metalli preziosi e adornato di gemme. Egli indossava abiti sfarzosi, e di solito era posto su un piedestallo in una nicchia che si trovava in una stanza centrale della sua casa. Le case degli dèi più grandi e più importanti avevano cortili minori circondati da stanze a uso dei re-amministratori e dei sacerdoti che li assistevano.

Nella maggior parte dei grandi siti urbani portati alla luce in Mesopotamia, la casa di un dio principale era la *ziggurat*, una grande torre a pianta rettangolare che saliva a gradini sino a una sommità luminosa su cui sorgeva una cappella. Al centro della *ziggurat* c'era il *gigunu*, una grande camera in cui molti studiosi pensano si trovasse la statua del dio principale, mentre altri pensano venisse usata solo a fini rituali. Tali *ziggurat* o templi simili in forma di torre sono comuni alla maggior parte dei regni bicamerali in un qualche periodo della loro esistenza.

Poiché la statua divina era la padrona della terra e il popolo costituiva la massa dei fittavoli, il primo dovere del re-amministratore era quello di servire il dio non solo nell'amministrazione delle sue proprietà, ma anche in modi più

personali. Gli dèi, secondo taluni testi cuneiformi, amavano mangiare e bere, così come apprezzavano la musica e la danza; avevano bisogno di letti per dormirvi e per godervi i piaceri del sesso con altre statue-dèi nel corso di visite coniugali che si facevano di tanto in tanto; dovevano essere lavati e vestiti, e blanditi con odori gradevoli; dovevano essere portati fuori dei templi nelle cerimonie pubbliche; e tutte queste cose venivano compiute con un rituale che diventava sempre più complesso col passare del tempo.

Il rituale quotidiano del tempio comprendeva lavacri, abbigliamento e nutrizione delle statue. I lavacri consistevano probabilmente in aspersioni con acqua pura da parte di sacerdoti custodi, un uso che è forse all'origine del nostro battesimo e delle cerimonie di unzione. Si procedeva poi alla vestizione del dio, abbigliandone la statua in vari modi. Di fronte al dio c'erano tavoli, l'origine dei nostri altari, su uno dei quali venivano collocati fiori, e sull'altro cibo e bevande per saziare la fame e la sete del dio. Il cibo consisteva in pane e focacce, carne di toro, di pecora, di capra, di cervo, di pesce e di pollame. Secondo alcune interpretazioni dei testi cuneiformi, il cibo veniva portato nel tempio, dopo di che si lasciava che il dio-statua si godesse il suo pasto da solo. Poi, dopo un periodo di tempo appropriato, il re-amministratore entrava nella sala dell'altare da un ingresso laterale e mangiava quanto era stato lasciato dal dio.

Le statue divine dovevano anche essere mantenute di buon umore. Quest'operazione veniva designata come «placare il fegato» degli dèi, e consisteva in offerte di burro, di grasso, di miele, di dolci collocati sui tavoli assieme agli altri cibi. È presumibile che tali offerte venissero portate alla casa del dio da persone le cui voci allucinatorie erano aspre e riprovatrici.

Com'è possibile che tutto questo sia esistito, e soprattutto che sia continuato in qualche forma per *migliaia* di anni come punto focale della vita di questi popoli, se non supponiamo che

gli esseri umani udissero le statue rivolgere loro la parola, nello stesso modo in cui gli eroi *dell'Iliade* udivano i loro dèi o Giovanna d'Arco udiva le sue voci? E che anzi *dovevano* udirli per sapere che cosa fare.

Possiamo leggere direttamente questo stato di cose nei testi stessi. Il grande Cilindro B di Gudea (databile al 2100 a.C. circa) descrive come, in un nuovo tempio per il suo dio Ningirsu, le sacerdotesse collocassero «le dee Zazaru, Impae, Urentaea, Khegirnunna, Kheshagga, Guurmu, Zaarmu, che sono le sette figlie di Bau procreate dal signore Ningirsu, per *pronunciare* decisioni favorevoli accanto al signore Ningirsu». ¹⁶⁷

Le particolari decisioni che dovevano venire pronunciate concernevano vari aspetti dell'agricoltura perché il grano potesse «coprire le rive del sacro campo» e «tutti i ricchi granai di Lagash potessero arrivare a traboccare». E un cono di argilla della dinastia di Larsa, attorno al 1700 a.C., elogia la dea Ninegal come «*consigliera, comandante* estremamente saggia, principessa di tutti i grandi dèi, celebrata *oratrice*, la cui *parola* non ha pari». ¹⁶⁸

Ovunque in questi testi è la parola degli dèi a decidere su ciò che va fatto. Un cono rinvenuto a Lagash dice: «Mesilin re di Kish, su *comando* della sua divinità Kadi concernente la coltivazione di quel campo, innalzò in quel luogo una stele. Ush, *patesi* di Umma, incantesimi per impadronirsene formò; quella stele egli ruppe in pezzi; nella pianura di Lagash avanzò; Ningirsu, l'eroe di Enlil, in ossequio al suo giusto *comando*, a Umma fece guerra. Su *comando* di Enlil la sua grande rete tese. Il loro tumulo sepolcrale sulla pianura in quel luogo egli eresse». ¹⁶⁹

Non sono gli esseri umani a governare, ma le voci allucinatorie degli dèi Kadi, Ningirsu ed Enlil. Si osservi che questo testo parla di una stele, ossia di un pilastro in pietra che reca incise le parole di un dio in caratteri cuneiformi e che fu eretto in un campo per dire in che modo tale campo doveva essere coltivato. Che tali stele fossero anch'esse evocatrici di

visioni è suggerito dal modo in cui venivano attaccate, difese, infrante o portate via. E che fossero fonti di allucinazioni uditive è suggerito in altri testi. Un passo particolarmente pertinente, tratto da un diverso contesto, descrive la lettura di una stele di notte: «La superficie levigata del suo lato il suo *udire* rende noto; la sua scrittura che è incisa il suo *udire* rende noto; la luce della torcia aiuta il suo *udire*». ¹⁷⁰ Nel III millennio a.C., perciò, leggere significava forse *udire* i simboli cuneiformi, ossia avere un'allucinazione delle parole pronunciate guardando i loro simboli incisi, e non leggere visivamente le sillabe come facciamo noi.

La parola per «udire» è qui un segno sumerico che viene traslitterato GIŠ-TUG-PI. Molte altre iscrizioni regali affermano che il re o un altro personaggio è dotato da qualche dio di questo GIŠ-TUG-PI, che gli permette di fare grandi cose. Ancora nel 1825 a.C. Warad-Sin, re di Larsa, afferma in un'iscrizione su un cono d'argilla di aver ricostruito la città col GIŠ-TUG-PI DAGAL, ossia «udendo dappertutto» il suo dio Enki.¹⁷¹

Le cerimonie di lavaggio della bocca

Altre conferme alla tesi che tali statue erano un ausilio all'evocazione delle voci allucinatorie si trovano in altre cerimonie, tutte descritte in modo preciso e concreto su tavolette cuneiformi. Gli dèi-statue venivano scolpiti nel *bit-mummu*, una speciale officina sacra. Gli artigiani stessi erano diretti nel loro lavoro da un artigiano-dio, *Mummu*, che «ordinava» come fare la statua. Prima di essere collocate nei templi, le statue venivano sottoposte al *mis-pi*, che significa «lavaggio della bocca», e al rituale *pit-pi*, o «apertura della bocca».

Non solo al tempo dell'esecuzione della statua, ma anche in varie altre occasioni, particolarmente verso la fine dell'era bicamerale, quando le voci allucinatorie diventarono forse meno

frequenti, una complessa cerimonia di lavaggio della bocca poteva rinnovare le comunicazioni verbali del dio. Il dio, col volto ornato di gemme, veniva trasportato, alla luce delle torce, sulla riva del fiume, dove, in una cornice di cerimonie e incantesimi, la sua bocca di legno veniva lavata varie volte mentre egli veniva rivolto successivamente verso est, ovest, nord e sud. L'acqua sacra con cui gli si lavava la bocca era una soluzione di numerosi ingredienti esotici: tamerici, canne di vari tipi, zolfo, varie gomme, sali e olii, miele di dattero, con varie pietre preziose. Poi, dopo altri incantesimi, il dio era «ricondotto per mano» nella strada, mentre il sacerdote pronunciava i suoi incantesimi: «Piede che avanza, piede che avanza...». Alla soglia del tempio veniva eseguita un'altra cerimonia. Il sacerdote prendeva allora «la mano» del dio e lo guidava fino al suo trono nella nicchia, dove veniva eretto un baldacchino d'oro e dove la bocca della statua veniva lavata nuovamente.¹⁷²

Non si deve pensare che i regni bicamerali fossero uguali dappertutto o che non abbiano subito un'evoluzione considerevole nel corso del tempo. I testi da cui sono state tratte le informazioni che abbiamo riferito sopra risalgono approssimativamente all'ultima parte del III millennio a.C. Essi potrebbero rappresentare perciò una fase tarda della bicameralità in cui la complessità stessa della cultura potrebbe aver reso le voci allucinatorie meno chiare e meno frequenti, dando origine così a un tale rituale di purificazione nella speranza di restituire vitalità alla voce del dio.

Il dio personale

Non si deve però supporre che il comune cittadino udisse direttamente le voci dei grandi dèi padroni delle città; una simile molteplicità allucinatoria avrebbe indebolito il tessuto politico. Il comune cittadino serviva gli dèi padroni, ne lavorava le terre,

prendeva parte alle feste in loro onore; egli si rivolgeva loro però solo in occasione di grandi crisi, e anche allora solo attraverso intermediari, come rivelano innumerevoli sigilli cilindrici. Una grande proporzione delle tavolette cuneiformi del tipo inventariale presentano sul verso impronte di tali sigilli; di solito vi si osservano un dio seduto e un'altra divinità minore, per lo più una dea, che conduce il proprietario della tavoletta, prendendolo per la mano destra, in presenza del dio.

Tali intermediari erano gli dèi personali. Ogni individuo, re o servo, aveva il suo proprio dio personale, di cui udiva la voce e a cui obbediva.¹⁷³ In quasi tutte le case riportate alla luce dagli scavi esisteva una stanza-cappella che conteneva probabilmente idoli o figurine come dèi personali degli abitanti della casa. Vari testi cuneiformi tardi descrivono, per queste figurine, rituali simili alle cerimonie di lavaggio della bocca per i grandi dèi.¹⁷⁴

Questi dèi personali potevano essere importunati per indurli a far visita ad altri dèi, più in alto di loro nella gerarchia divina, per chiedere qualche particolare favore. O, inversamente, per quanto la cosa possa apparirci strana, quando gli dèi padroni avevano scelto un principe come re-amministratore, il dio della città informava della decisione prima il dio personale del principe designato, e solo in un secondo tempo l'individuo stesso. Secondo quanto ho discusso più sopra (libro I, cap. v), tutta questa attività stratificata avveniva nell'emisfero destro e io mi rendo ben conto del problema dell'autenticità e dell'accettazione di gruppo di tale scelta. Come altrove nell'antichità, la responsabilità delle azioni del re incombeva sul dio personale, così come altri dèi personali erano responsabili delle azioni dei comuni cittadini.

Altri testi cuneiformi affermano che un uomo viveva nell'ombra del suo dio personale, il suo *ili*. Un uomo e il suo dio erano legati insieme in modo così inestricabile che la composizione del nome dell'uomo includeva di solito il nome del dio personale, rendendo così manifesta la natura bicamerale

dell'uomo. È di interesse considerevole il fatto che talvolta il nome del re è indicato come dio personale: Rim-Sin-Ili, ossia «Rim-Sin è il mio dio» (Rim-Sin era un re di Larsa), o, più semplicemente, Sharru-Ili, «il re è il mio dio». ¹⁷⁵ Questi esempi suggeriscono che a volte si poteva udire in allucinazione la voce stessa del re-amministratore.

Quando il re diventa un dio

Questa stessa possibilità dimostra che la distinzione da me istituita fra il tipo di teocrazia del re-amministratore e quella del re-dio non è una distinzione assoluta. Su varie tavolette cuneiformi, inoltre, un certo numero di re mesopotamici precedenti hanno, accanto al loro nome, la stella a otto punte che è il determinativo della divinità. In un testo tra i più antichi, undici re di Ur e di Isin, tra molti altri, ricevono questo o un altro determinativo divino. Sono state proposte parecchie teorie per spiegare il significato di questo fatto, ma nessuna di esse è molto convincente.

L'indizio a cui guardare è, secondo me, il fatto che il determinativo divino viene spesso associato a questi re solo nella parte finale del loro regno, e inoltre solo in talune delle loro città. Ciò potrebbe significare che la voce di un re particolarmente potente veniva udita nel corso di allucinazioni, ma solo da una certa parte del suo popolo, solo dopo che il re aveva regnato per qualche tempo, e solo in certi luoghi.

Tuttavia, anche in questi casi, pare che in tutta la Mesopotamia sia continuata a sussistere una distinzione significativa e costante fra tali re divini e gli dèi veri e propri. ¹⁷⁶ Ciò non vale invece per l'Egitto, di cui ci occuperemo adesso.

EGITTO: I RE COME DEI

Il grande bacino dei fiumi Eufrate e Tigri perde, tratto dopo tratto, la sua identità fino a scomparire nei deserti sconfinati dell'Arabia e nelle prime pendici delle catene montuose della Persia e dell'Armenia. L'Egitto, tranne che a sud, è invece chiaramente definito da frontiere immutabili bilateralmente simmetriche. Un faraone impegnato a estendere la sua autorità nella valle del Nilo raggiungeva ben presto regioni nelle quali avrebbe potuto bensì fare scorrerie, ma che non avrebbe potuto mai conquistare. L'Egitto fu quindi in ogni epoca più uniforme della Mesopotamia, sia dal punto di vista geografico sia da quello etnologico, tanto nello spazio quanto nel tempo. Nel corso dei millenni le sue popolazioni continuarono ad appartenere inoltre a un tipo fisico considerevolmente simile, come è stato dimostrato dallo studio dei crani che ci sono pervenuti.¹⁷⁷ Ritengo che sia stata proprio questa omogeneità protetta a consentire la perpetuazione della forma di teocrazia più arcaica, quella del re-dio.

La «Teologia menfita»

Cominciamo con la famosa *Teologia menfita*.¹⁷⁸ Si tratta di un blocco di granito dell'VIII secolo a.C. su cui era stato copiato uno scritto anteriore (presumibilmente un rotolo di pelle in cattivo stato di conservazione risalente al 3000 a.C. circa). Il testo comincia con un accenno a un dio «creatore» Ptah, procede con la contesa fra gli dèi Horus e Seth e con l'arbitrato di Geb, descrive la costruzione della casa reale del dio a Menfi e poi, in una sezione finale famosa, afferma che i vari dèi sono variazioni della voce o «lingua» di Ptah.

Ora, quando «lingua» è tradotto con qualcosa di simile a «concezioni oggettivate della sua mente», come spesso avviene,

questo è sicuramente un caso di imposizione di categorie moderne ai testi. ¹⁷⁹ Idee come quella di concezioni oggettivate di una mente, o anche la nozione di qualcosa di spirituale che si manifesta, appartengono a sviluppi molto posteriori. C'è un accordo generale sulla tesi che la lingua egiziana antica, così come il sumerico, era una lingua concreta da cima a fondo. Sostenere che essa esprime concetti astratti mi sembrerebbe un'intrusione dell'idea moderna che gli uomini sono sempre stati uguali. Inoltre, quando la *Teologia menfita* parla della lingua o delle voci come di ciò da cui tutto fu creato, io sospetto che la parola stessa «creato» possa essere un'imposizione moderna, e che la traduzione più appropriata potrebbe essere «comandato». Questa teologia è quindi essenzialmente un mito sul linguaggio e ciò che Ptah in realtà comanda sono le voci bicamerali che fondarono, controllarono e diressero la civiltà egizia.

Osiride, la voce del re morto

C'è stata una certa perplessità davanti alla mescolanza di mitologia e realtà, dove la contesa celeste fra Horus e Seth verte su terreni reali, la figura di Osiride alla fine del testo menfita ha una tomba reale a Menfi, e dove ogni re alla morte diventa Osiride, proprio come ogni re in vita è Horus. Se ammettiamo che tutte queste figure fossero particolari allucinazioni uditive, voci udite dai re e dai funzionari che li seguivano immediatamente nella gerarchia, che la voce di un re potesse continuare a essere udita dopo la sua morte ed «essere» la voce che guidava il re successivo, e che i miti su varie contese e rapporti con altri dèi fossero tentativi di razionalizzare voci ammonitorie autoritarie in conflitto tra loro, commiste con la struttura autoritaria della società effettiva, abbiamo almeno un modo nuovo di considerare l'argomento.

Osiride, per venire direttamente alla parte più importante di

questa situazione, non era un «dio che muore», né «la vita caduta in potere della morte», o un «dio morto», come hanno detto interpreti moderni. Egli era la voce allucinatoria di un re morto le cui ammonizioni potevano ancora avere autorità. E poiché era possibile udire ancora la sua voce, non c'è alcun paradosso nel fatto che il corpo da cui proveniva un tempo tale voce venisse mummificato, e che la tomba contenesse tutto ciò che al re era stato necessario in vita: cibi, bevande, schiavi, donne. Da lui non emanava alcun potere misterioso, ma solo la sua voce, ancora viva nel ricordo, che veniva udita in modo allucinatorio da coloro che lo avevano conosciuto e a cui egli era in grado di impartire ammonimenti o suggerimenti, come aveva fatto prima di cessare di muoversi e di respirare. E il fatto che vari fenomeni naturali, come il mormorio delle onde, fossero in grado di stimolare tali fenomeni allucinatori spiega la convinzione che Osiride, o il re il cui corpo aveva cessato di muoversi e che era ora mummificato e avvolto in bende di lino, continuasse a controllare le inondazioni del Nilo. Inoltre il rapporto fra Horus e Osiride, eternamente «incarnato» in ciascun nuovo re e nel suo padre morto, può essere inteso solo come l'assimilazione alla voce del re di una voce ammonitoria udita in allucinazione, cosa che si sarebbe poi ripetuta con la generazione seguente.

Dimore per le voci

Che la voce, e perciò il potere di un re-dio, continuasse a vivere dopo che il suo corpo aveva cessato di muoversi e di respirare è quanto viene senza dubbio suggerito dalle modalità della sua sepoltura. Ma sepoltura non è la parola giusta. Questi re divini non venivano deposti cupamente nella tomba, ma collocati gaiamente in un palazzo. Una volta che gli egizi furono padroni dell'arte di costruire con la pietra, cosa che avvenne poco dopo il 3000 a.C., quelle che erano state un tempo le *mastaba* a gradini

crebbero d'un tratto in quelle dimore sontuose delle voci bicamerali nella vita immortale che noi chiamiamo piramidi: complessi di cortili e corridoi festosi, rallegrati da immagini e scritture sacre, spesso circondati dalle tombe dei servitori del dio, che occupavano anche vari ettari, e dominati dalla casa piramidale stessa del dio, che si innalzava verso il sole come una *ziqqurat* scintillante, con un'austerità esteriore quasi troppo sicura di sé, e costruita con un impegno assoluto che non esitava a usare le pietre più dure, basalti, graniti e dioriti levigati, oltre all'alabastro e al calcare.

La psicologia di tutto questo rimane ancora da scoprire. Tale è stata la spoliazione condotta da ogni sorta di collezionisti, più o meno senza scrupoli, che l'intero problema potrebbe restare per sempre privo di una soluzione. La mummia immobile del re-dio è infatti racchiusa spesso in un sarcofago stranamente semplice mentre le vistose effigi che ne sono state fatte sono circondate da una riverenza ben diversa, forse perché sembrava che da esse provenissero le voci allucinatorie. Come le statue-dèi della Mesopotamia, erano in grandezza naturale o anche più grandi; talvolta dipinte in modo elaborato, al posto degli occhi avevano di solito delle gemme, che spesso sono state asportate da ladri coscienti che non soffrivano di allucinazioni. A differenza dei loro colleghi orientali, però, i re-dèi egiziani non dovevano essere mossi, ed erano quindi finemente scolpiti in calcare, ardesia, diorite o altre pietre, e solo in certe ere venivano scolpiti in legno. Di solito venivano posti in permanenza nelle loro nicchie, alcuni seduti, altri in piedi, altri ancora in file di tanti re-dio in piedi o seduti, altri murati in piccole cappelle chiamate *serdab* con due piccoli fori all'altezza degli occhi gemmati, così che il dio potesse vedere fuori, nella stanza dinanzi a lui, dove c'erano offerte di cibo, tesori e altre cose che non conosciamo, giacché queste tombe sono state saccheggiate. Di tanto in tanto le voci allucinatorie provenienti dal re-dio deceduto venivano messe per iscritto, come nel caso delle

«Istruzioni date dal re Amenemhet I in un sogno-rivelazione a suo figlio».

Anche le persone comuni venivano sepolte come se fossero ancora vive. Sin dai tempi predinastici i contadini erano stati sempre sepolti con recipienti di cibo, utensili e offerte per la loro vita dopo la morte. I personaggi che occupavano posizioni superiori nella gerarchia sociale ricevevano una festa funebre cui partecipava in qualche modo anche la spoglia del defunto. Scene raffiguranti il defunto che mangiava al suo banchetto funebre venivano incise su lastre e collocate in una nicchia nel muro della tomba-tumulo o *mastaba*. Tombe posteriori svilupparono quest'usanza in camere sepolcrali rivestite in pietra con rilievi dipinti e in *serdab* con statue e offerte come nelle piramidi vere e proprie.

L'espressione «vero di voce» era un epiteto che veniva spesso aggiunto al nome di una persona morta. È difficile comprendere quest'uso al di fuori della teoria qui presentata. «Vero di voce» si applicava in origine a Osiride e a Horus con riferimento alle vittorie da loro conseguite sui loro oppositori.

Ai morti venivano inoltre scritte lettere come se fossero ancora in vita. Probabilmente ciò accadeva solo dopo qualche tempo, quando la persona cui ci si rivolgeva in questo modo non si faceva più «sentire» in allucinazioni. Un uomo scrive alla madre morta chiedendole di fungere da arbitra fra lui e il fratello morto. Come si può spiegare una lettera del genere se non supponendo che il fratello vivo udisse in modo allucinatorio il fratello morto? In un'altra lettera si chiede a un defunto di destare i suoi avi perché rechino aiuto alla sua vedova e a suo figlio. Queste lettere sono documenti privati che si occupano di problemi quotidiani e sono quindi liberi da dottrine ufficiali o da finzioni.

Una nuova teoria del ka

Se potessimo dire che l'antico Egitto aveva una psicologia, dovremmo dire che la sua nozione fondamentale era il *ka*, e il problema diventa allora quello di stabilire che cos'è il *ka*. Gli studiosi che si sono affaticati attorno al significato di questo concetto particolarmente ambiguo, che ricorre di continuo nelle iscrizioni egizie, lo hanno tradotto in una grande varietà di modi: spirito, fantasma, doppio, forza vitale, natura, fortuna, destino e chi più ne ha più ne metta. Esso è stato paragonato allo spirito vitale dei semiti e dei greci, oltre che al *genius* dei romani. Ovviamente, però, questi concetti posteriori sono residui della mente bicamerale. Né questa sfuggente varietà di significati può essere spiegata ipotizzando una forma mentale egizia in cui le parole venivano usate in vari modi come maniere di approssimarsi alla medesima entità misteriosa, o dando per certa «la peculiare qualità del pensiero egizio che fa sì che un oggetto venga compreso non mediante una sola e sempre uguale definizione, ma mediante diversi approcci non collegati fra loro».¹⁸⁰ Nessuna di queste spiegazioni risulta soddisfacente.

Gli indizi forniti dai testi ieratici sono tutt'altro che chiari. Ogni persona ha il suo *ka* e ne parla come noi parleremmo della nostra forza di volontà. Quando si muore, però, si va al proprio *ka*. Nei famosi *Testi delle Piramidi*, risalenti al 2200 a.C. circa, i morti sono chiamati «padroni del loro *ka*». Il simbolo per il *ka* nei geroglifici è un segno di ammonimento: due braccia sollevate con mani aperte distese, il tutto su una base che nei geroglifici è usata solo per sostenere i simboli delle divinità.

È chiaro dai capitoli precedenti che il *ka* deve essere reinterpretato come una voce bicamerale. Io credo che il *ka* sia ciò che *Vili* o dio personale era in Mesopotamia. Il *ka* di un uomo era la voce-guida che egli sentiva interiormente, forse con accenti parentali o autoritari, ma che, quando veniva udita dai suoi amici o parenti anche dopo la sua morte, veniva ovviamente

percepita in modo allucinatorio come la sua voce.

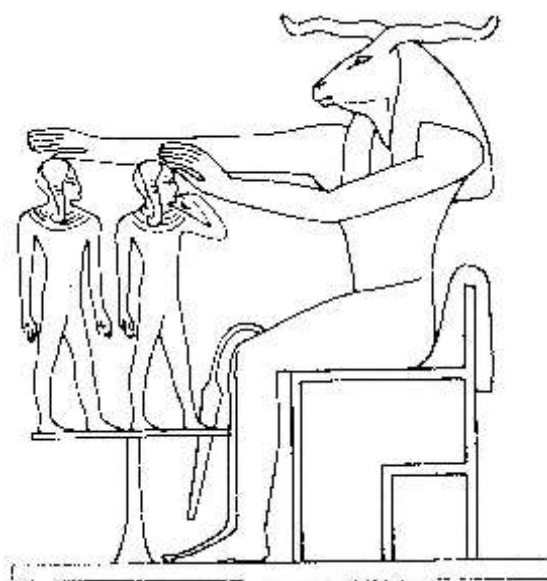
Se noi mettiamo da parte per un momento la nostra tesi della mancanza di coscienza di questi popoli, e li immaginiamo per un istante come più o meno simili a noi, potremmo figurarci un contadino al lavoro nei campi che ode d'improvviso in modo allucinatorio il *ka* o voce del visir che gli impartisce una qualche ammonizione. Se, dopo il ritorno in città, egli dicesse al visir di averne udito il *ka* (cosa che, in realtà, non ci sarebbe alcuna ragione di fare), il visir, se fosse cosciente come noi, supporrebbe che quella voce è la stessa che ode anche lui e che dirige la sua vita. Mentre per il lavoratore nei campi il *ka* del visir ha lo stesso suono della voce del visir, per il visir il suo *ka* deve esprimersi con la voce delle persone aventi autorità su di lui, o con una mescolanza di tali voci. La discrepanza, ovviamente, non potrebbe mai essere scoperta.

In accordo con quest'interpretazione, ci sono vari altri aspetti del *ka*. L'atteggiamento degli egizi nei confronti del *ka* è interamente passivo. Come nel caso degli dèi greci, udire il *ka* e obbedire ai suoi comandi è tutt'uno. Esso mette in atto ciò che comanda. I cortigiani, in alcune loro iscrizioni, dicono, parlando del re: «Feci ciò che il suo *ka* amava» o «Feci ciò che il suo *ka* approvava», ¹⁸¹ il che potrebbe significare che il cortigiano udiva in modo allucinatorio la voce del suo re che approvava il suo lavoro.

In alcuni testi si dice che il re fa il *ka* di un uomo, e alcuni studiosi traducono in questo caso *ka* come «fortuna». ¹⁸² Anche in questo caso ci troviamo però di fronte a un'imposizione moderna. Un concetto come fortuna o successo è impossibile nella cultura bicamerale, dell'Egitto. Il significato di *ka* in questo caso, secondo la mia interpretazione, è che l'uomo acquista una voce ammonitrice allucinatoria, dalla quale viene guidato nel suo lavoro. Spesso il *ka* affiora in nomi di funzionari egizi, come già abbiamo osservato per *Vili* in quelli di funzionari mesopotamici: per esempio in Kaininesut, «il mio *ka* appartiene al re», o

Kainesut, «il re è il mio *ka*».¹⁸³ Nel Museo del Cairo, la stele numero 20538 dice: «Il re dà il *ka* ai suoi servi e nutre quelli che gli sono fedeli».

Particolarmente interessante è il *ka* del re-dio. È mia opinione che venisse udito dal re con la voce del proprio padre. Nelle allucinazioni dei suoi cortigiani era udito però con la voce del re, ed è questa la cosa realmente importante. I testi dicono che quando un re sedeva a tavola e mangiava, il suo *ka* sedeva e mangiava con lui. Le piramidi contengono molte false porte, a volte semplicemente dipinte sui muri di calcare, attraverso le quali il *ka* del re-dio defunto poteva entrare nel mondo ed essere udito. Soltanto il *ka* del re è dipinto sui monumenti, talvolta come un vessillifero che regge l'asta con la testa del re e il pennacchio, o come un uccello appollaiato dietro la testa del re. Più significative sono però le rappresentazioni del *ka* del re come suo gemello in scene raffiguranti la sua nascita. In una di tali scene si vede il dio Khnum che forma il re e il suo *ka* sulla sua ruota da vasaio. Essi sono due figurine identiche, con la sola differenza che il *ka* indica con la mano sinistra la propria bocca suggerendo chiaramente di essere quella che potremmo chiamare parola personificata.¹⁸⁴



Il dio Khnum in atto di plasmare sulla ruota del vasaio il futuro re con la mano destra e il suo *ka* con la mano sinistra. Si osservi che il *ka* indica con la mano sinistra la propria bocca, segno della sua funzione verbale. La lateralizzazione di questa scena è in perfetto accordo col modello neurologico presentato nel cap. V del libro I.

Forse una prova di una crescente complessità di questa concezione sono vari testi della XVIII dinastia, dal 1500 a.C. in poi, i quali dicono con disinvoltura che il re aveva quattordici *ka*! Quest'affermazione molto sconcertante potrebbe indicare che la struttura del governo era diventata così complessa che la voce allucinatória del re veniva sentita come quattordici voci diverse, identificabili con le voci degli intermediari fra il re e coloro che dovevano eseguire direttamente i suoi ordini. Questo riferimento ai quattordici *ka* del re è inspiegabile con qualsiasi altra nozione della natura del *ka*.

Ciascun re è quindi Horus – mentre il suo padre defunto diventa Osiride – e ha il suo *ka*, o in età posteriore i suoi vari *ka*, nozione che potrebbe ora essere tradotta nel modo migliore come persona-voce. Una corretta comprensione di questa idea è essenziale per comprendere l'intera cultura egiziana, dal momento che il rapporto fra re, dio e popolo è definito appunto per mezzo del *ka*. Il *ka* del re è, ovviamente, il *ka* di un dio, opera come suo messaggero, per il re è la voce dei suoi avi e per i suoi sudditi è la voce che essi odono e che dice loro che cosa devono fare. E quando in qualche testo un suddito dice: «Il mio *ka* deriva dal re» oppure «Il re fa il mio *ka*» oppure ancora «Il re è il mio *ka*», quest'affermazione dovrebbe essere interpretata come un'assimilazione della voce-guida interiore della persona, derivata forse dai suoi genitori, con la voce o la presunta voce del re.

Un altro concetto connesso a questo nell'antica forma mentale egizia è il *ba*. Almeno nel Regno Antico, però, il *ba* non

è realmente allo stesso livello del *ka*. Esso è più simile al nostro comune fantasma, una manifestazione visiva di ciò che il *ka* è sul piano uditivo. Nelle scene funerarie, il *ba* è raffigurato di solito come un piccolo uccello umanoide, probabilmente perché le allucinazioni visive si muovono spesso velocemente e all'improvviso come gli uccelli. Il *ba* è rappresentato di solito vicino o comunque in una qualche relazione col cadavere o le statue del defunto. Che dopo la caduta del Regno Antico, maggiormente dominato dalla figura del re, il *ba* assuma alcune delle funzioni bicamerali del *ka*, è indicato da un mutamento del suo geroglifico da piccolo uccello a uccello accanto a una lampada (per indicare la via), e dal suo ruolo allucinatorio uditivo nel famoso Papiro Berlino 3024, risalente al 1900 a.C. circa. Tutte le traduzioni di questo testo sorprendente sono cariche di imposizioni mentali moderne, compresa la più recente, che è altrimenti un lavoro affascinante per la sua dottrina.¹⁸⁵ E nessun commentatore ha osato considerare questa «Disputa di un uomo col suo Ba» nel suo valore letterale, come un dialogo con un'allucinazione uditiva, molto simile a quello di uno schizofrenico di oggi.

I MUTAMENTI TEMPORALI NELLE TEOCRAZIE

Nel capitolo precedente ho insistito sui tratti di uniformità esistenti fra i vari regni bicamerali, sulle grandi piazze centrali dedicate al culto, sul trattamento dei morti come se fossero ancora vivi e sulla presenza di idoli. Ma oltre a questi aspetti più macroscopici delle civiltà antiche ci sono molti elementi più sottili che i limiti di spazio non mi hanno consentito di menzionare. Come infatti sappiamo che le culture e le civiltà possono presentare differenze sorprendenti, così non dobbiamo supporre che la mente bicamerale si manifestasse esattamente allo stesso modo dovunque faceva la sua comparsa. Differenze di

popolazioni, di ecologie, di sacerdoti, di gerarchie, di idoli, di industrie, tutto questo determinava, secondo me, profonde differenze nell'autorità, frequenza, ubiquità e tonalità emotiva del controllo allucinatorio.

In questo capitolo, d'altra parte, ho sottolineato le differenze esistenti fra le due massime civiltà bicamerali. Ne ho parlato però come se esse fossero state immutabili nel tempo, e questo non è vero. Sarebbe un grave errore lasciare intendere una staticità delle teocrazie bicamerali nel tempo e nello spazio. Vorrei perciò ristabilire l'equilibrio in quest'ultima sezione del capitolo, menzionando i mutamenti e le differenze nella struttura dei regni bicamerali.

Le complessità

Il fatto più manifesto concernente le teocrazie è il loro successo, in senso biologico. Le popolazioni erano in continua crescita. Nel corso di questa crescita, i problemi del controllo sociale attraverso allucinazioni chiamate dèi divennero sempre più complessi. La strutturazione di tale controllo in un villaggio di alcune centinaia di persone a Eynan nel IX millennio a.C. era ovviamente del tutto diversa da quella che esisteva nelle civiltà di cui ci siamo appena occupati, con la loro stratificazione gerarchica di dèi, sacerdoti e funzionari.

È mia opinione, in realtà, che nelle teocrazie bicamerali esista una periodicità intrinseca, che le complessità del controllo allucinatorio, col loro stesso successo, aumentino fino a quando lo stato di civiltà e le relazioni civilizzate non possono più essere mantenute e la società bicamerale crolla. Come ho rilevato nel capitolo precedente, ciò si verificò varie volte nelle civiltà precolombiane: talune città vennero abbandonate dalle loro popolazioni senza alcuna causa esterna e le popolazioni tornarono a sciogliersi anarchicamente in una vita tribale nei

territori circostanti, facendo però ritorno alle loro città e ai loro dèi un secolo dopo circa.

Nei millenni che abbiamo esaminato in questo capitolo, le complessità andarono a quanto pare crescendo. Molte fra le cerimonie e le usanze che ho descritto furono iniziate come modi per ridurre tale complessità. Anche nella scrittura, i primi pittogrammi servivano a etichettare, elencare e ordinare. E alcuni fra i primi scritti sintattici parlano della sovrappopolazione. Il poema epico sumerico a noi noto come *Atramhasis* si apre con questo problema:

La gente divenne numerosa...

Il dio era depresso dal loro rumoreggiare,

Enlil udì il loro frastuono,

Egli esclamò ai grandi dèi

Che il rumore dell'umanità era divenuto gravoso...¹⁸⁶

È come se le voci avessero difficoltà a farsi udire. Il poema continua descrivendo come gli dèi mandassero malattie, carestie e infine un grande diluvio (l'origine della storia del diluvio biblico) per eliminare alcune «teste nere», come gli dèi mesopotamici chiamavano sprezzantemente i loro schiavi umani.

L'apparato della divinità cominciava a essere sottoposto a una certa tensione. Nei primi millenni dell'era bicamerale la vita sociale era stata più semplice, confinata a piccole aree, con un'organizzazione politica meno complessa, e anche gli dèi di cui si aveva bisogno erano ancora pochi. Ma all'approssimarsi del III millennio, e per tutta la sua durata, il ritmo e la complessità dell'organizzazione sociale richiesero un numero molto maggiore di decisioni in un numero molto maggiore di contesti ogni settimana o mese. Di qui l'enorme proliferazione di divinità che potevano essere invocate secondo le diverse situazioni. Dai grandi templi degli dèi nelle città sumeriche e babilonesi consacrate agli dèi principali, alle cappelle di ogni casa dedicate agli dèi personali, il mondo doveva allora letteralmente pullulare

di fonti di allucinazioni, donde il crescente bisogno di sacerdoti per ordinarle in gerarchie rigorose. C'erano dèi per qualsiasi bisogna e occasione. Si trovano segni, per esempio, della comparsa di tempietti chiaramente popolari al margine delle strade, come la cappella di Pa-Sag, dove il dio-statua Pa-Sag aiutava a prendere decisioni sui viaggi attraverso il deserto.¹⁸⁷

La risposta delle teocrazie del Vicino Oriente a questa crescente complessità è a un tempo diversa ed estremamente illuminante. In Egitto la forma più antica di governo, fondata sulla figura del re-dio, era meno flessibile, meno favorevole allo sviluppo delle potenzialità umane, meno aperta all'innovazione e all'individualità nei territori subordinati. Essa riuscì nondimeno a estendersi su distanze enormi lungo il corso del Nilo. Qualunque concetto di coesione sociale si possa avere, non c'è dubbio che nell'ultimo secolo del III millennio a.C. in Egitto ci fu un crollo di *ogni* forma di autorità. Può darsi che questo fenomeno abbia avuto una causa contingente in una qualche catastrofe geologica: alcuni testi antichi posteriori, parlando del periodo attorno al 2100 a.C., sembrano accennare a un inaridimento del Nilo, a uomini che lo attraversavano a piedi, a un occultamento del sole, a una diminuzione dei raccolti. Ma quale che ne sia stata la causa immediata, è certo che la piramide dell'autorità che aveva al suo vertice il re-dio a Menfi semplicemente crollò pressappoco in quello stesso tempo. Talune fonti letterarie parlano di gente in fuga dalle città, di nobili che vanno a frugare nei campi alla ricerca di cibo, di fratelli in lotta fra loro, di uomini che uccidono i loro genitori, di piramidi e tombe saccheggiate. Gli studiosi sostengono che questa scomparsa totale dell'autorità fu dovuta non a una forza esterna ma a una qualche insondabile debolezza interna. E io sostengo che si tratta appunto dell'indebolirsi della mente bicamerale, della sua fragilità dinanzi a una complessità crescente, e che un crollo così repentino e assoluto dell'autorità può spiegarsi solo in questo modo. A quell'epoca l'Egitto aveva distretti separati estremamente importanti che si estendevano dal

delta all'alto Nilo e che avrebbero potuto reggersi in modo autonomo. Ma il fatto stesso che in questa situazione di anarchia non vi furono ribellioni né tentativi da parte di tali distretti per conseguire l'indipendenza è indicativo, secondo me, di una forma mentale molto diversa dalla nostra.

Questo crollo della mente bicamerale in quello che è chiamato Periodo Intermedio assomiglia un poco a quei crolli periodici delle civiltà maya durante i quali ogni autorità d'improvviso veniva meno e la popolazione tornava alla vita tribale nella foresta. E come le città maya tornarono a essere abitate o se ne formarono di nuove dopò un periodo di crisi, così, dopo meno di un secolo di crisi, l'Egitto tornò a unificarsi, al principio del II millennio, sotto un nuovo re-dio, dando inizio al cosiddetto Regno Medio. Lo stesso crollo si verificò di tanto in tanto anche altrove nel Vicino Oriente, per esempio ad Assur attorno al 1700 a.C., come vedremo nel capitolo seguente.

L'idea di legge

Nessuna crisi di tali proporzioni si verificò mai nella Mesopotamia meridionale. Ovviamente ci furono guerre. Le città-stato lottarono fra loro per decidere quale dio, e quindi quale re-amministratore dovesse governare sulle varie terre. Non ci fu però mai un crollo totale dell'autorità quale si verificò nell'America centrale e in Egitto alla fine del Regno Antico.

Una fra le ragioni, secondo me, fu la maggiore flessibilità del tipo di teocrazia incentrato sulla figura del re-amministratore. Un'altra, non priva di connessioni con la prima, fu l'uso a cui fu adibita la scrittura. Diversamente che in Egitto, nella Mesopotamia la scrittura fu usata già molto presto a scopi civili. Attorno al 2100 a.C., a Ur cominciarono a essere registrati i giudizi degli dèi attraverso i loro intermediari, i reamministratori. È l'inizio dell'idea di legge. Tali giudizi scritti potevano trovarsi

in vari luoghi e potevano avere una continuità nel tempo, consentendo così la coesione di una società dalle dimensioni sempre maggiori. Non conosciamo nulla di simile in Egitto sino a quasi un millennio dopo.

Nel 1792 a.C. quest'uso civile della scrittura ci presenta un tipo di governo quasi nuovo con la figura più imponente della storia mesopotamica, il più grande fra tutti i re-amministratori, Hammurabi, amministratore di Marduk, dio della città di Babilonia. Nel corso del suo lungo regno, durato sino al 1750 a.C., quasi tutte le città-stato della Mesopotamia furono riunite in un'egemonia sotto il suo dio Marduk a Babilonia. Questo processo di conquista e di influenza fu reso possibile da lettere, tavolette e stele in un'abbondanza senza precedenti. Si pensa anche che Hammurabi sia stato il primo re capace di leggere e scrivere che non ebbe bisogno di uno scriba; pare infatti che tutte le sue lettere cuneiformi siano state incise, su argilla umida, da una stessa mano. La scrittura era un nuovo metodo di governo civile, il modello che è all'origine della forma di governo moderna, che opera attraverso la trasmissione di direttive scritte. Senza la scrittura una tale unificazione della Mesopotamia non sarebbe mai stata possibile. Essa è un metodo di controllo sociale che, come oggi sappiamo a posteriori, avrebbe ben presto soppiantato la mente bicamerale.

Tra i resti di questo periodo, il più famoso è il Codice di Hammurabi, nome forse erroneo per un documento fin troppo interpretato.¹⁸⁸ Si tratta di una stele di basalto nero alta quasi due metri e mezzo, che fu eretta alla fine del suo regno accanto a una statua o forse a un idolo che lo raffigurava. Per quanto ne possiamo stabilire, chiunque voleva riparazione a un torto subito si recava alla statua dell'amministratore del dio per «udire le mie parole» (come si dice nella parte bassa della stele), e poi passava alla stele stessa, sulla quale erano registrati i giudizi emanati in occasioni precedenti dal dio dell'amministratore. Il dio, come ho già detto, era Marduk, e la parte superiore della stele reca

scolpita la scena del giudizio. Il dio è seduto su una sorta di



Hammurabi in atto di ricevere in forma allucinatoria giudizi dal suo dio Marduk (o forse Shamash); la scena è scolpita alla sommità di una stele che porta incisi tali giudizi (ca. 1750 a.C.)

tumulo, che nella grafica mesopotamica simboleggia una montagna. Mentre parla, un'aureola di fiamme si leva dalle sue spalle (ciò ha indotto alcuni studiosi a vedere in questa figura non Marduk bensì Shamash, il dio-sole). Hammurabi ascolta attentamente stando leggermente al di sotto del dio (egli «sotto-sta»¹⁸⁹). Il dio tiene nella mano destra gli attributi del potere, la verga e il cerchio, che sono molto comuni in queste raffigurazioni divine. Con questi simboli tocca il gomito sinistro del suo amministratore, Hammurabi. Una delle cose più mirabili di questa scena è la sicurezza e la calma ipnotica con cui sia il dio sia il re-amministratore si fissano l'un l'altro, impassibili e maestosi, la mano destra del re-amministratore sollevata fra noi, gli osservatori, e il piano della comunicazione. Qui non c'è umiltà, non c'è atteggiamento supplice verso il dio, come avverrà solo pochi secoli dopo. Hammurabi non ha un io soggettivo da narratizzare in un tale rapporto.

Qui troviamo solo obbedienza. E quelli che vengono dettati da Marduk sono giudizi su una serie di casi molto specifici.

Scritti sulla stele, al di sotto di questo rilievo scolpito, i giudizi di Marduk sono inseriti fra un'introduzione e un epilogo dello stesso Hammurabi. Con magniloquenza e vigore, Hammurabi vanta le sue azioni, il suo potere, il suo rapporto diretto con Marduk, descrive le conquiste fatte in nome del dio, il motivo per cui la stele è stata eretta, e termina con tremende minacce per chiunque oserà cancellare il suo nome inciso. Per vanagloria e ingenuità prologo ed epilogo ci ricordano *l'Iliade*.

Fra i due testi di Hammurabi ci sono però i 282 misurati giudizi del dio. Sono decisioni esposte serenamente su come devono essere ripartiti i beni fra le varie attività, su come si devono punire gli schiavi di casa o i ladri o i figli riottosi, sulle riparazioni della legge del taglione, giudizi sui doni, sulle morti, sull'adozione dei bambini (che pare fosse una pratica molto diffusa), e su matrimoni, servi, schiavi: il tutto in una fredda economia di parole che contrasta con la bellicosa spavalderia del prologo e dell'epilogo. Si ha in effetti l'impressione di trovarsi di fronte a due «uomini» molto diversi, e io penso che in senso bicamerale così fosse. Erano due organizzazioni separatamente integrate del sistema nervoso di Hammurabi, una delle quali, localizzata nell'emisfero sinistro, aveva scritto il prologo e l'epilogo ed era raffigurata in effigie accanto alla stele, mentre l'altra, nell'emisfero destro, era l'autrice dei giudizi. E nessuna delle due era cosciente nel nostro senso moderno.

Benché la stele sia di per sé una chiara prova dell'esistenza in qualche forma della mente bicamerale, i problemi cui si rivolgono le parole del dio sono in effetti complessi. È molto difficile immaginare come la gente del XVIII secolo a.C. potesse fare le cose descritte da queste leggi senza avere una coscienza soggettiva in cui progettare ed escogitare, ingannare e sperare. Ma bisogna ricordare quanto fosse rudimentale tutto questo e quanto possano essere svianti le nostre parole moderne. La

parola che viene tradotta erroneamente con «denaro» o anche «prestito» è semplicemente *kaspu*, che significava «argento». Essa non può significare «denaro» nel nostro senso moderno poiché non sono mai state trovate monete risalenti a questo periodo. Similmente, quello che è stato tradotto come «affitto» era in realtà la decima, un accordo registrato su una tavoletta di argilla secondo cui il contadino era tenuto a consegnare una parte dei prodotti agricoli al proprietario del campo. Il vino non veniva comprato, bensì scambiato, una misura di vino per una misura di grano. E l'uso di termini bancari moderni in alcune traduzioni è assolutamente ingiustificato. Come ho già menzionato in precedenza, in molte traduzioni di testi cuneiformi c'è il costante tentativo, da parte degli studiosi, di imporre categorie di pensiero moderne a queste culture antiche per renderle più familiari, e quindi presumibilmente più interessanti, al lettore di oggi.

Le regole iscritte su questa stele non devono essere concepite nella forma moderna di leggi la cui osservanza è assicurata da un potere esecutivo. Esse sono piuttosto elenchi di pratiche in uso a Babilonia, sono le parole di Marduk, che per essere obbedite non necessitavano d'altro che della loro autenticità sulla stele stessa.

Il fatto di esser state messe per iscritto e, più in generale, l'ampio uso della scrittura per la comunicazione indicano, a mio parere, una riduzione del controllo allucinatorio uditivo della mente bicamerale. Congiuntamente, le due forme di controllo misero in moto determinanti culturali che, confluendo alcuni secoli dopo con altre forze, dettero origine a un mutamento nella struttura stessa della mente.

Vorrei fare ora un rapido compendio.

Negli ultimi due capitoli ho tentato di esaminare la documentazione concernente una durata di tempo enorme per rivelare la plausibilità dell'ipotesi che l'uomo e le civiltà antiche avessero una forma mentale profondamente diversa dalla nostra,

che in realtà uomini e donne non fossero coscienti come noi, non fossero responsabili delle loro azioni e quindi non meritino lode o biasimo per quanto fecero in tutti questi millenni; che ogni persona avesse invece, nel sistema nervoso, una parte «divina», la quale dava ordini come si fa con uno schiavo: voce o voci che erano in realtà ciò che noi chiamiamo volizione, che ottenevano l'esecuzione immediata dei loro ordini ed erano collegate alle voci allucinatorie degli altri secondo una gerarchia accuratamente stabilita.

Il disegno complessivo è, secondo me, in accordo con questa concezione. Non è, ovviamente, conclusivo. Ma la straordinaria uniformità – che osserviamo dall'Egitto al Perù, da Ur allo Yucatan, dovunque siano sorte civiltà – delle pratiche funerarie e dell'idolatria, del governo divino e delle voci allucinatorie, testimonia in modo inequivocabile l'esistenza di una forma mentale diversa dalla nostra.

Sarebbe però un errore, come ho tentato di dimostrare, considerare la mente bicamerale come statica. È vero che essa si sviluppò, dal IX millennio a.C. al II, con una lentezza tale da far apparire ciascun secolo non meno statico delle sue *ziqqurat* e dei suoi templi. I millenni sono le sue unità di tempo. Ma il ritmo dello sviluppo, almeno nel Vicino Oriente, cresce a partire dal II millennio a.C. Gli dèi di Akkad, come i *ka* dell'Egitto, sono diventati più numerosi e complessi. E col crescere di questa complessità compare la prima incertezza, il primo bisogno di dèi personali che intercedano presso gli dèi superiori, i quali sembrano allontanarsi in quei cieli in cui, nel breve arco di un millennio, finiranno con lo svanire.

Dal cadavere reale sorretto da pietre sotto un parapetto rosso a Eynan, che ancora continuava a governare il suo villaggio natufiano nelle allucinazioni dei suoi sudditi, agli esseri potenti che causano il tuono e creano mondi e scompaiono infine in cielo, gli dèi furono al tempo stesso un mero effetto collaterale dell'evoluzione del linguaggio e l'aspetto più notevole

dell'evoluzione della vita dopo lo sviluppo dello stesso *Homo sapiens*. Io non intendo tutto questo in senso poetico. Gli dèi non furono in alcun modo «invenzioni de 1 l'immaginazione». Essi erano la volizione dell'uomo. Occupavano il suo sistema nervoso, probabilmente l'emisfero cerebrale destro e, da ricettacoli di esperienza ammonitoria e precettiva, trasmutavano questa esperienza in linguaggio articolato, il quale «diceva» poi all'uomo che cosa fare. Del fatto che un tale linguaggio udito interiormente avesse spesso bisogno di essere innescato con l'aiuto del cadavere di un capo defunto o del corpo dorato di una statua dagli occhi incrostati di gemme nella sua sacra dimora, di questo in realtà non ho detto nulla. E anche questo richiede una spiegazione. Io non mi sono avventurato a esplorare le profondità della questione, e si può solo sperare che traduzioni complete e più corrette dei testi esistenti e il ritmo crescente degli scavi archeologici ci forniscano una più vera comprensione di questi lunghissimi millenni che civilizzarono l'umanità.

III.

Le cause della coscienza

Un antico proverbio sumerico è stato tradotto così: «Agisci prontamente, rendi felice il tuo dio». ¹⁹⁰ Se dimentichiamo per un istante che queste sonore parole moderne non sono altro che un tentativo di approssimazione a un qualche concetto sumerico assai meno conoscibile, possiamo dire che nella nostra coscienza soggettiva tale curiosa espressione viene ad assumere un significato simile al seguente: «Non pensare; non lasciare alcun intervallo di tempo fra l'ascolto della tua voce bicamerale e l'esecuzione di ciò che essa ti dice di fare».

La cosa andava bene per un'organizzazione gerarchica stabile, dove le voci erano le parti sempre giuste ed essenziali di tale gerarchia, dove gli ordini divini della vita erano strettamente avvolti in un rituale immutabile, insensibile ai grandi disordini sociali. Nel II millennio a.C., però, la situazione mutò radicalmente. Guerre, catastrofi, migrazioni di popoli diventarono i caratteri principali. Il caos oscurò la sacra luce del mondo inconscio. Le gerarchie vennero meno. E fra l'atto e la sua sorgente divina si insinuò l'ombra, la pausa profanatrice, lo spaventoso allentamento che rese gli dèi infelici, queruli, gelosi. Finché, a un certo momento, la loro tirannia venne rimossa dall'invenzione, sulla base del linguaggio, di uno spazio analogale con un analogo «io». Le strutture minuziosamente elaborate della mente bicamerale erano state scosse e ciò diede origine alla coscienza.

Questi sono i temi di grande importanza del presente capitolo.

L'instabilità dei regni bicamerali

Nel mondo contemporaneo noi associamo i rigidi governi autoritari al militarismo e alla repressione poliziesca. Quest'associazione non dovrebbe essere applicata però agli Stati autoritari dell'epoca bicamerale. Militarismo, polizia, governo del terrore sono altrettante misure spinte all'estremo per controllare una popolazione dotata di coscienza soggettiva, una popolazione travagliata di continuo da crisi di identità e divisa da una pluralità di speranze e odii privati contrastanti.

Nelle epoche bicamerali il controllo sociale era esercitato dalla mente bicamerale, non dal timore o dalla repressione e neppure dalla legge. Non c'erano ambizioni private, risentimenti privati, frustrazioni private, nulla di privato, giacché gli uomini bicamerali non avevano alcuno «spazio» interno in cui coltivare la loro *privacy*, e nessun analogo «io» col quale comunicare in solitudine. Ogni iniziativa risiedeva nelle voci di dèi. E gli dèi ebbero bisogno dell'aiuto delle loro leggi, dettate divinamente, solo nelle tarde federazioni di Stati del II millennio a.C.

All'interno di ogni Stato bicamerale, perciò, la gente era probabilmente più pacifica e animata da sentimenti amichevoli di quanto non fosse nelle civiltà posteriori. Alle interfacce fra le diverse civiltà bicamerali i problemi erano però complessi e del tutto diversi.

Consideriamo un incontro fra due individui appartenenti a culture bicamerali diverse. Supponiamo che essi parlino lingue diverse e che appartengano a dèi diversi. In incontri del genere gli atteggiamenti reciproci dovevano dipendere dal tipo di ammonizioni, avvertimenti e consigli con cui il singolo individuo era stato allevato.

In tempi pacifici, col dio della città soddisfatto dell'abbondanza e dell'andamento armonico e produttivo, come in una colonia di formiche, della lavorazione dei suoi campi da parte dei suoi schiavi umani, dell'aratura, del raccolto, dell'immagazzinamento e della selezione del prodotto, la sua voce divina era probabilmente amichevole, e tutte le visioni-voci dell'uomo tendevano a essere belle e pacifiche, accentuando ancor più l'armonia stessa la cui preservazione era lo scopo dello sviluppo di questo metodo di controllo sociale.

Se quindi le teocrazie bicamerali dei due ipotetici individui che stiamo considerando avevano avuto nel corso della loro generazione un'esistenza non minacciata, le direttive dei loro dèi-guida si sarebbero espresse in voci amichevoli. In questo caso i due individui potevano quindi salutarsi con uno scambio di gesti ed espressioni facciali di simpatia che avrebbero potuto poi svilupparsi in un'amicizia o anche in uno scambio di doni. Possiamo infatti essere certi che la relativa rarità del possesso di beni propri dell'altra cultura avrebbe reso un tale scambio desiderabile per entrambi gli individui.

In questo modo ebbe inizio probabilmente il commercio. L'inizio di tali scambi risale alla spartizione del cibo all'interno del gruppo familiare, spartizione che si sviluppò poi in scambi di doni e di prodotti all'interno della città. E come i cereali prodotti dai primi insediamenti agricoli dovevano essere distribuiti mediante certe regole dettate dal dio, così, man mano che si impose la specializzazione del lavoro, altri prodotti, vino, ornamenti, indumenti e la costruzione di case, dovettero ricevere un valore di scambio fissato dal dio.

Il commercio fra popoli diversi è semplicemente l'estensione a un altro regno di un tale baratto di merci. Testi risalenti al 2500 a.C. trovati in territorio sumerico parlano di scambi esistenti persino con la valle dell'Indo. E la scoperta recente di un nuovo sito urbano a Tepe Yahya, a metà strada tra il territorio dei sumeri e la valle dell'Indo, all'imboccatura del

Golfo Persico, i cui manufatti lo indicano chiaramente come la principale fonte di steatite, materiale molto usato per la produzione di utensili in Mesopotamia, consente di stabilire che esso era un centro di scambio fra questi due regni bicamerali. ¹⁹¹ Sono state trovate piccole tavolette di circa 5 centimetri di lato con segni di conteggio, che erano probabilmente semplici annotazioni di quote di scambio. Queste attività si collocano in un periodo pacifico alla metà del III millennio a.C. Più avanti prospetterò la possibilità che scambi estesi di doni fra teocrazie bicamerali potrebbero avere di per sé indebolito la struttura bicamerale che rese possibile la civiltà.

Torniamo ora a considerare i nostri due individui appartenenti a culture diverse. Abbiamo parlato di ciò che accade in un mondo pacifico con dèi pacifici. Ma che cosa avverrebbe nel caso opposto? Se entrambi i nostri individui provenissero da culture minacciate, entrambi udrebbero probabilmente voci allucinatorie bellicose che esorterebbero ciascuno di loro a uccidere l'altro, al che farebbe seguito un'aggressione. Ma lo stesso risultato si avrebbe anche nel caso che uno solo dei due venisse da una cultura minacciata, inducendo l'altro a un atteggiamento di difesa, giacché o lo stesso dio o un altro esorterebbe anche lui a impegnarsi nella lotta.

Nei rapporti fra teocrazie non c'è dunque una via di mezzo. È improbabile che le voci ammonitorie che riecheggiano re, visir, genitori, ecc. comandino azioni di compromesso. Ancor oggi le nostre idee di nobiltà sono in gran parte residui dell'autorità bicamerale: non è nobile piagnucolare, non è nobile implorare, non è nobile supplicare, anche se questi atteggiamenti sono in realtà i modi più morali per comporre divergenze. Di qui l'instabilità del mondo bicamerale e il fatto che, durante l'era bicamerale, i rapporti fra regni confinanti dovevano sfociare, secondo me, più probabilmente in una totale amicizia o in una totale ostilità che non in qualsiasi altro tipo di rapporto compreso fra questi due estremi.

Con questo non abbiamo però certo esaurito l'argomento. Il buon funzionamento di un regno bicamerale doveva fondarsi sulla sua gerarchia autoritaria. E una volta che la gerarchia sacerdotale o secolare veniva contestata o sconvolta, gli effetti di questa situazione dovevano essere molto maggiori di quelli che possono verificarsi in una situazione corrispondente in uno Stato di polizia. Una volta che le città ebbero raggiunto certe dimensioni, come abbiamo già visto, il controllo bicamerale dovette diventare estremamente precario. La gerarchia sacerdotale necessaria a classificare le varie voci e a dare a ciascuna di esse il dovuto riconoscimento dev'essere diventata una fra le preoccupazioni più pressanti quando le città bicamerali acquistarono dimensioni maggiori. Bastava un colpo a questo equilibrio di autorità umana e autorità allucinatoria, e, come un castello di carte, l'intera struttura poteva crollare. Come ho già detto nei due capitoli precedenti, tali teocrazie crollarono di fatto talvolta in modo improvviso senza alcuna causa esterna nota.

Rispetto alle nazioni coscienti, quindi, i regni bicamerali erano più soggetti a crollare. Le direttive degli dèi sono limitate. Se, in aggiunta a questa fragilità intrinseca, si verificava qualcosa di realmente nuovo, ad esempio una mescolanza forzata di popoli bicamerali, gli dèi si trovavano in grande difficoltà per trovare soluzioni pacifiche.

L'indebolimento dell'autorità divina con l'avvento della scrittura

Questi limiti degli dèi furono a un tempo alleviati e gravemente esacerbati nel II millennio a.C. dal successo della scrittura. Da un lato la scrittura poteva consentire a una struttura civile come quella di Hammurabi di restare stabile. Dall'altro, però, essa andò gradualmente erodendo l'autorità uditiva della mente bicamerale. Col passare del tempo la contabilità e i

messaggi dei governi vennero affidati sempre più a tavolette cuneiformi. Interi archivi di queste tavolette vengono scoperti ancor oggi. Le lettere di funzionari divennero una forma di comunicazione abituale. Nel 1500 a.C. persino i minatori dei deserti rocciosi del Sinai incisero i loro nomi e i loro rapporti con la dea della miniera sulle pareti di roccia.¹⁹²

La parte divina della mente bicamerale si esprimeva in forma uditiva. Essa usava aree corticali strettamente connesse alle parti uditive del cervello. E una volta che la parola di dio divenne silenziosa, scritta sulle mute tavolette d'argilla o incisa sulla pietra senza voce, i comandi del dio o le direttive del re potevano essere ascoltati o evitati volontariamente, come non era possibile fare con le allucinazioni uditive. La parola di un dio ebbe un '*ubicazione controllabile*, anziché un potere ubiquitario che imponeva un'obbedienza immediata. La cosa è estremamente importante.

Il venir meno degli dèi

Questo allentamento del vincolo fra dio e uomo, in conseguenza forse del commercio e certamente della scrittura, fu lo sfondo su cui si inserirono gli eventi successivi. Ma la causa immediata e determinante del crollo della mente bicamerale, dell'incunarsi della coscienza fra dio e uomo, fra voce allucinatoria e azione automatica, fu il fatto che nel caos sociale gli dèi non riuscivano più a dare direttive per Fazione, o, se lo facevano, davano ordini che conducevano alla morte o quanto meno a un aumento di quello stress che aveva dato fisiologicamente origine alla voce stessa, finché le voci non furono che un'unica confusione babelica indistinguibile.

Il contesto storico di tutto questo fu enorme. Nel II millennio a.C. si verificarono una quantità di mutamenti profondi e irreversibili. Vi furono estese catastrofi geologiche, e la fine di

alcune civiltà. Metà della popolazione mondiale si trovò sradicata dal suo territorio. E le guerre, prima sporadiche, si succedettero sempre più frequenti e feroci, man mano che questo importante millennio si trascinava sfibrato verso la sua fine cupa e grondante di sangue.

Si tratta di un quadro complesso, in cui le variabili che evocano questi mutamenti si distribuiscono su più livelli e in cui i fatti quali li conosciamo non sono ancora del tutto chiariti. Ogni anno ci sono aggiunte o correzioni, man mano che ciascuna nuova generazione di archeologi e storici del mondo antico critica le conclusioni della generazione precedente. Come approssimazione a questa complessità, consideriamo i due elementi principali di questi sconvolgimenti: da un lato le migrazioni e le invasioni di popoli tutto attorno al Mediterraneo orientale in conseguenza dell'eruzione vulcanica di Tera, dall'altro l'ascesa, in tre grandi fasi, dell'Assiria, che si aprì la via con la guerra, conquistando un regno dopo l'altro, a occidente sino all'Egitto, a nord sino al Caspio, incorporò l'intera Mesopotamia e formò un tipo di impero diverso da quelli che il mondo aveva conosciuto in precedenza.

Consideriamo dapprima la situazione nella Mesopotamia settentrionale attorno alla città appartenente al dio Assur, all'inizio del II millennio a.C.¹⁹³ In origine parte di Akkad e poi, verso il 1950 a.C., della Babilonia, a 300 chilometri più a sud, questa pacifica città bicamerale bagnata dalle pigre acque del Tigri era rimasta piuttosto isolata. Sotto la guida del principale servitore umano di Assur, Puzen-Assur I, la sua benigna influenza e la sua ricchezza cominciarono a espandersi. Più che in qualsiasi altra nazione precedente, il carattere principale di questa espansione fu lo scambio di merci con altre teocrazie. Quasi duecento anni dopo, la città di proprietà del dio Assur divenne l'Assiria, con centri di scambio lontani fino a 1100 chilometri a nord-est, nell'Anatolia, Fattuale Turchia.

Lo scambio di merci fra città era attivo già da qualche

tempo. È però dubbio se esso fosse mai stato così esteso come quello praticato dagli assiri. Scavi recenti hanno rivelato *karum* o, in città minori, *ubartum*, centri di scambio appena fuori le mura di varie città anatoliche in cui aveva luogo il commercio. Scavi particolarmente interessanti sono stati eseguiti nel *karum* subito fuori Kultepe, dove sono venuti alla luce piccoli edifici senza finestre, con scaffali in pietra e in legno su cui si trovavano tavolette che attendono ancora di essere tradotte, e a volte giare contenenti quelli che sono stati interpretati come gettoni per il calcolo. ¹⁹⁴ La scrittura usata nelle tavolette è l'antica scrittura assira che, presumibilmente importata da questi mercanti, è la più antica forma di scrittura documentata in Anatolia.

Tali scambi non costituivano però un vero mercato.

Non c'erano prezzi fissati dalla domanda e dall'offerta, né un'attività di compravendita, né denaro. Erano scambi sulla base di equivalenze stabilite per decreto divino. Nelle tavolette cuneiformi finora tradotte non c'è alcun accenno a profitti o perdite commerciali. Non manca qualche eccezione e perfino un possibile indizio di «inflazione», forse durante un anno di carestia quando il valore di scambio delle merci subì variazioni, ma queste eccezioni non inficiano gravemente l'opinione di Polanyi, che io seguo qui. ¹⁹⁵

Consideriamo per un istante questi mercanti assiri. Possiamo presumere che fossero semplici agenti, che si tramandassero la loro attività di padre in figlio, e che esercitassero gli scambi più o meno nello stesso modo in cui i loro padri li avevano esercitati per secoli. Ma a questo punto insorgono molti problemi per lo storico della psicologia. Cosa accadeva alle voci bicamerali di questi mercanti a più di mille chilometri dalla sorgente della voce del dio della loro città, e in contatto quotidiano con uomini bicamerali governati da un diverso pantheon di voci, dei quali probabilmente (anche se non necessariamente) essi parlavano la lingua? È possibile che qualcosa di simile a una coscienza protosoggettiva si sia

affacciato in questi commercianti attivi ai confini con civiltà diverse? E che essi, tornando periodicamente ad Assur, abbiano portato con sé una bicameralità indebolita che, diffondendosi in una nuova generazione, provocò un progressivo allentamento del legame bicamerale fra dèi e uomini?

Le cause della coscienza sono multiple, ma io non credo, comunque, che sia una semplice coincidenza il fatto che la nazione chiave in questo sviluppo sia stata anche la nazione più impegnata in scambi di merci con altri popoli. Se è vero che il potere degli dèi, e particolarmente di Assur, andò indebolendosi in quest'epoca, questo fatto potrebbe spiegare il crollo completo della città nel 1700 a.C., che diede inizio all'età buia dell'anarchia assira, durata duecento anni. Per questo fatto non esiste alcuna spiegazione. Nessuno storico riesce a comprenderlo e c'è ben poca speranza di riuscirci, perché non è mai stata trovata una sola iscrizione cuneiforme assira risalente a questo periodo.

La riorganizzazione dell'Assiria dopo il suo crollo dovette attendere il verificarsi di altri eventi. Nel 1450 a.C. l'Egitto sospinse i mitanni fuori della Siria, costringendoli a varcare l'Eufrate e a invadere i territori mesopotamici che erano stati un tempo degli assiri. Un secolo dopo, però, i mitanni furono sconfitti dagli ittiti, provenienti dal nord, i quali ne conquistarono il territorio, rendendo possibile la ricostruzione di un impero assiro nel 1380 a.C., dopo due secoli di tenebre e di anarchia.

E quale impero! Nessuna nazione era mai stata così militaristica. A differenza di tutte le iscrizioni precedenti, in qualsiasi paese, quelle del regno medioassiro contengono frequenti accenni a brutali campagne militari. È un cambiamento radicale. Ma il successo delle invasioni costellate da distruzioni e saccheggi con cui gli assiri si aprirono la strada verso la dominazione del mondo fu come un dente d'arresto che riuscì a bloccare la spirale di catastrofi d'altro genere.

Eruzione, migrazione, conquista

Il crollo della mente bicamerale fu senza dubbio accelerato dall'inabissarsi nelle acque del mare di buona parte delle terre dei popoli dell'Egeo. Questo cataclisma di grandi proporzioni seguì a un'eruzione, o a una serie di eruzioni, del vulcano dell'isola di Tera, nota anche come Santorino, oggi un'attrazione turistica a soli 100 chilometri a nord di Creta.¹⁹⁶ L'isola aveva fatto parte di quello che Platone¹⁹⁷ e la leggenda posteriore chiamarono il continente perduto di Atlantide, e che assieme a Creta costituiva l'impero minoico. La maggior parte di Tera e forse anche una parte di Creta vennero a trovarsi bruscamente a 300 metri sott'acqua. Ciò che rimase di Tera fu in gran parte ricoperto da una crosta, alta una cinquantina di metri, di cenere vulcanica e pomice.

I geologi ritengono che la nube nera causata dall'eruzione abbia oscurato il cielo per giorni e giorni, causando mutamenti nell'atmosfera che durarono anni. Si stima che le onde d'urto nell'aria devono essere state 350 volte più potenti di quelle generate da una bomba all'idrogeno. Densi vapori tossici si diffusero sul mare azzurro per chilometri e chilometri. Seguì uno *tsunami*, ovvero un'immane onda di maremoto alta 200 metri che, muovendo a una velocità di oltre 550 chilometri all'ora, si infranse violentemente contro le fragili coste dei regni bicamerali delle isole dell'Egeo e lungo il litorale continentale. Tutto ciò che si trovava a meno di tre chilometri dal mare fu distrutto. Una civiltà e i suoi dèi avevano cessato di esistere.

Per stabilire la data esatta di questo cataclisma, e se si sia trattato di una serie di eruzioni o di due fenomeni distinti, con un intervallo di un anno fra l'eruzione e il crollo, ci vorrebbero migliori metodi scientifici di datazione delle ceneri vulcaniche e della pomice. Alcuni ritengono che questa catastrofe sia avvenuta nel 1470 a.C.¹⁹⁸ Altri hanno datato la rovina di Tera fra il 1180 e il 1170 a.C., quando l'intero Mediterraneo, compresi

Cipro, il delta del Nilo e la costa di Israele, soffrì di una calamità generale di grandezza tale da oscurare la distruzione del 1470 a.C.¹⁹⁹

Ma in qualunque anno si sia verificato, si sia trattato di un'eruzione o di una serie di eruzioni, questo fenomeno catastrofico mise in moto tutta una serie di grandi migrazioni e di invasioni che spazzarono via gli imperi ittita e miceneo, e precipitarono il mondo in un'epoca di tenebre dalle quali venne poi l'alba della coscienza. Solo l'Egitto sembra aver conservato il tessuto complesso della sua vita civile, benché l'esodo degli ebrei, press'a poco al tempo della guerra di Troia, forse nel 1230 a.C., sia abbastanza vicino da poter essere considerato parte di questo grande evento mondiale. La leggenda della separazione delle acque del Mar Rosso si riferisce probabilmente a variazioni di marea nel Mare dei giunchi connesse all'eruzione di Tera.

Il risultato di tale catastrofe fu che, nello spazio di una singola giornata, intere popolazioni o quanto di esse sopravviveva si trasformarono d'improvviso in masse di profughi. L'anarchia e il caos si propagarono di regione in regione sulla scia delle invasioni. Che cosa possono dire gli dèi in tanta rovina? Che cosa possono dire gli dèi, ora che la fame e la morte sono più severe di loro, ora che genti tra loro sconosciute si trovano faccia a faccia, e lingue strane vengono urlate a orecchie incapaci di comprenderle? L'uomo bicamerale era governato nei fatti banali della vita quotidiana da abitudini inconsce, e quando si trovava di fronte a un comportamento nuovo o insolito suo proprio o di altri, le sue visioni-voce gli dicevano cosa fare. Strappato dal suo contesto entro il più vasto gruppo gerarchico e gettato in una situazione in cui né l'abitudine né le voci bicamerali potevano più aiutarlo e dirigerlo, doveva essere una creatura veramente miseranda. Come poteva l'esperienza ammonitoria accumulata e raffinata nel pacifico ordinamento autoritario di un regno bicamerale dirgli qualcosa che fosse ancora efficace?

Masse enormi cominciarono a migrare nella Ionia e poi verso sud. I paesi costieri del Levante furono invasi per terra e per mare da popoli provenienti dall'Europa orientale, fra cui i filistei dell'Antico Testamento. La pressione dei profughi in Anatolia fu tanto grande che nel 1200 a.C. il possente impero ittita crollò, sospingendo gli ittiti in Siria, dove altre popolazioni di recenti immigrati stavano cercando nuove terre. L'Assiria era ben protetta dalla sua posizione all'interno. Il caos provocato da queste invasioni permise anzi agli spietati eserciti assiri di aprirsi con la forza la via sino alla Frigia, alla Siria e alla Fenicia, e anche di soggiogare i popoli montanari dell'Armenia a nord e quelli delle montagne dello Zagros a est. L'Assiria poté ottenere questi risultati operando su una base rigorosamente bicamerale?

Il re più potente di questo regno medioassiro fu Tiglatpileser I (1115-1077 a.C.). Si osservi come egli non associ più al suo nome quello del suo dio. Le imprese di questo re sono ben note grazie a un grande prisma d'argilla che reca vanterie smisurate. Le sue leggi ci sono pervenute in una collezione di crudeli tavolette. Gli studiosi hanno designato la sua politica come «politica del terrore». ²⁰⁰ E tale fu in realtà. Gli assiri massacrarono gli abitanti di villaggi inoffensivi, e quanto ai profughi, in parte furono fatti schiavi e gli altri, migliaia, vennero trucidati. Alcuni bassorilievi ci presentano quelle che appaiono come intere città, i cui abitanti sono stati infilzati vivi su pali che penetrano nel corpo all'inguine e ne escono all'altezza delle spalle. Le leggi di Tiglatpileser I prescrivevano le punizioni più spietate mai sentite prima di allora per le minime trasgressioni. Esse sono in netto contrasto con gli ammonimenti più equi che il dio di Babilonia aveva dettato al bicamerale Hammurabi sei secoli prima.

Perché questa durezza? E per la prima volta nella storia della civiltà? A meno che il metodo precedente di controllo sociale non fosse crollato del tutto. E quella forma di controllo sociale era la mente bicamerale. È proprio il ricorso alla crudeltà

come tentativo di governare attraverso il terrore che, secondo me, indica la soglia della coscienza soggettiva.

Il caos si diffonde e continua. In Grecia è oscuramente noto come il periodo delle invasioni doriche. Alla fine del XIII secolo l'Acropoli è in fiamme. Alla fine del XII secolo Micene non esiste più se non nella leggenda. E possiamo immaginare il primo aedo, ancora bicamerale, mentre vaga in trance da un campo di profughi all'altro, prestando la sua voce alla dea splendente che canta dell'ira di Achille in un'età dell'oro che era un tempo e adesso non è più.

Persino da una regione più o meno attorno al Mar Nero le orde dei cosiddetti moschi, che l'Antico Testamento chiama mescec, irruperono nel regno ittita in rovina. Poi ventimila moschi si spinsero più a sud, invadendo la provincia assira di Kummukh. Orde di aramei premevano sul regno assiro dai deserti occidentali, e non allentarono la loro minaccia sino a dopo la fine del II millennio a.C.

Nel sud altri profughi, chiamati nei geroglifici «popoli del mare», tentarono di invadere l'Egitto dal delta del Nilo all'inizio dell'XI secolo a.C. La loro sconfitta per opera di Ramesse III è celebrata sul muro settentrionale del suo tempio funerario a Medinet Habu, presso Tebe.²⁰¹ Gli invasori, su navi, su carri, a piedi, con famiglie e con carri trainati da buoi carichi di masserizie, sfilano in questi bassorilievi al modo dei profughi. Se l'invasione fosse riuscita, l'Egitto avrebbe forse potuto fare per l'intelletto ciò che la Grecia fece nel millennio successivo. La vittoria di Ramesse sospinse invece i popoli del mare verso est, nelle grinfie del militarismo assiro.

Infine tutte queste pressioni divennero troppo grandi per la stessa crudeltà assira. Nel X secolo a.C. l'Assiria non fu più in grado di controllare la situazione e, impoverita, si ritirò al di qua del Tigri. Ma solo per concedersi una boccata d'ossigeno. Già nel secolo seguente, infatti, gli assiri iniziarono la riconquista del mondo, con una ferocia e un sadismo senza precedenti,

seminando la morte e il terrore sul loro cammino: restaurarono il loro impero e arrivarono fino all'Egitto e, lungo la fertile valle del Nilo, fino al sacro dio-sole stesso, come due millenni e mezzo dopo, sull'altra faccia della terra, Pizarro avrebbe preso prigioniero il divino inca. Ormai la grande trasformazione della forma mentale era un fatto compiuto. L'uomo era diventato cosciente di sé e del suo mondo.

Come ebbe inizio la coscienza

Finora in tutta la nostra analisi ci siamo occupati del modo e della causa del crollo della mente bicamerale. A questo punto potremmo chiederci perché l'uomo non sia tornato semplicemente alla sua condizione anteriore. A volte in effetti fu così. Ma l'inerzia delle culture più complesse impedì il ritorno alla vita tribale. L'uomo rimase intrappolato nella propria civiltà. Le grandi città erano semplicemente un dato di fatto, e il loro macchinoso funzionamento continuò anche quando venne meno il controllo divino. Anche il linguaggio agì da freno al mutamento sociale. La mente bicamerale era una conseguenza dell'acquisizione del linguaggio, e a quest'epoca il linguaggio aveva un vocabolario che richiedeva una tale attenzione a un ambiente civilizzato da rendere pressoché impossibile il ritorno a qualcosa che era esistito almeno 5000 anni prima.

Nei due capitoli seguenti cercherò di sviluppare i fatti della transizione dalla mente bicamerale alla mente cosciente soggettiva. Ma in quale modo esattamente tale transizione ebbe luogo è l'argomento di cui stiamo occupandoci qui, ed è un argomento che richiede molte altre ricerche. Ciò di cui abbiamo bisogno è una paleontologia della coscienza, nella quale sia possibile discernere, strato per strato, in che modo e in seguito a quali pressioni sociali fu costruito questo mondo metaforizzato che chiamiamo coscienza soggettiva. Tutto quel che io posso

presentare qui sono alcune risposte speculative.

Vorrei inoltre ricordare al lettore due cose. Innanzitutto, non sto parlando dei meccanismi metaforici mediante i quali fu generata la coscienza, meccanismi già discussi (pp. 78 sgg.). Qui mi occupo della loro origine nella storia, del perché quei caratteri furono generati da metafore in un momento determinato. In secondo luogo stiamo parlando solo del Vicino Oriente. Una volta affermata la coscienza, ci sono ragioni diverse del suo successo e del perché si diffuse fra i restanti popoli bicamerali, tutti problemi che affronterò in un altro capitolo.

L'osservazione di differenze potrebbe essere l'origine dello spazio analogale della coscienza. Dopo il crollo dell'autorità e degli dèi, è difficile immaginare il panico e le incertezze che dovettero caratterizzare il comportamento umano durante la situazione di disordine che abbiamo descritto. Bisogna ricordare che, nell'epoca bicamerale, gli uomini appartenenti allo stesso dio della città avevano opinioni più o meno simili e agivano in modo più o meno simile. Ma nella violenta commistione forzata di popoli diversi aventi dèi diversi, l'osservazione che gli stranieri, anche quando avevano un aspetto esteriore simile, parlavano altre lingue, avevano opinioni contrarie e si comportavano in modo diverso, poté condurre alla supposizione che qualcosa, dentro di loro, fosse diverso. In effetti quest'ultima opinione ci è stata tramandata dalle tradizioni della filosofia, secondo cui i pensieri, le opinioni e le illusioni sono fenomeni soggettivi interni a una persona, dal momento che non c'è alcuno spazio per essi nel mondo «reale», «oggettivo». Può darsi quindi che un individuo, prima di avere un sé interiore, collocasse inconsciamente un sé negli altri, particolarmente negli stranieri che si comportavano in modo diverso, come ciò da cui tale comportamento diverso e sconcertante traeva origine. In altri termini, la tradizione filosofica secondo la quale è logico inferire l'esistenza di altre menti dalla nostra, formula il problema alla

rovescia. Noi possiamo prima supporre inconsciamente altre coscienze, e poi inferirne per generalizzazione la nostra.

L'origine della narratizzazione nell'epica

Sembra strano parlare di dèi che imparano. Ma, occupando buona parte della regione temporo-parietale destra (se il modello delle pp. 134 sgg. è giusto), anch'essi, come la regione temporo-parietale sinistra, o forse ancor più, dovettero apprendere nuove abilità, accumulando nuova esperienza e rielaborando la loro funzione ammonitoria in modi nuovi per far fronte a nuovi bisogni.

Narratizzazione è un'unica parola per designare un insieme estremamente complesso di abilità di strutturazione che hanno, secondo me, un'ascendenza molteplice. Ma la capacità di compiere le strutturazioni più vaste, quelle che abbracciano una vita, una sequenza storica, il passato e il futuro, potrebbe essere stata appresa dagli uomini con predominanza dell'emisfero sinistro, grazie a un nuovo genere di funzionamento dell'emisfero destro. Questo nuovo genere di funzionamento fu la narratizzazione, la quale era già stata appresa in precedenza, secondo me, dagli dèi in un determinato periodo della storia.

In quale periodo potrebbe collocarsi questo evento? Forse non si potrà mai pervenire a una risposta certa, anche perché non esiste un confine netto fra la relazione di un evento appena accaduto e un poema epico. Inoltre la nostra ricerca nel passato è sempre inestricabilmente legata allo sviluppo della scrittura. È però interessante il fatto che, attorno alla metà del III millennio a.C., o subito prima, sembra sorgere nella Mesopotamia meridionale un nuovo tipo di civiltà. Anteriormente a quello che è noto come Periodo protodinastico ii, gli scavi dimostrano che le cittadine o città in quest'area non erano fortificate, non avevano difese. In seguito però, nelle principali regioni a

sviluppo urbano, sorsero, a una distanza relativamente costante l'una dall'altra, città cinte di mura, i cui abitanti coltivavano i campi situati fra l'una e l'altra e a volte lottavano per il loro controllo. Press'a poco nello stesso periodo si collocano i primi poemi epici a noi noti, ad esempio i vari poemi su Enmerkar, il costruttore di Uruk, e sui suoi rapporti con la vicina città-stato di Aratta. E gli argomenti di questi poemi sono appunto queste relazioni fra Stati vicini.

La narratizzazione è sorta, secondo me, come una codificazione di relazioni di eventi passati. Fino a quest'epoca la scrittura – che era stata inventata solo da pochi secoli – era stata primariamente uno strumento per la compilazione di inventari, un modo per registrare le scorte e gli scambi nelle terre di proprietà di un dio. Ora essa divenne un modo per registrare eventi comandati da un dio, eventi la cui recitazione successiva diventa la narratizzazione dei poemi epici. Poiché la lettura, come ho suggerito nel capitolo precedente, era forse un modo di ascolto allucinatorio dei testi cuneiformi, essa potrebbe essere stata una funzione del lobo temporale destro. E poiché quei testi registravano eventi del passato, fu il lobo temporale destro a diventare, almeno temporaneamente, la sede della reminiscenza degli dèi.

Dovremmo notare per inciso quanta differenza ci sia fra la lettura dei testi cuneiformi, conservati immutabilmente sulle tavolette in Mesopotamia, e la ricomposizione orale dei poemi epici in Grecia per opera di una successione di aedi: può darsi che la tradizione orale in Grecia sia stata immensamente benefica nella sua richiesta che «Apollo» o le «Muse» nell'emisfero destro diventassero le fonti della memoria e imparassero a narratizzare, in modo da conservare il ricordo delle gesta di Achille nella forma epica. E poi, nel caos del rapido passaggio alla coscienza, l'uomo assimila sia questa capacità mnemonica sia la capacità di narratizzare i ricordi in determinate strutture.

L'origine dell'analogo «io» nell'inganno

Anche l'inganno può essere una causa di coscienza. Dobbiamo però cominciare qualsiasi discussione di questo argomento distinguendo fra l'inganno strumentale o a breve termine e l'inganno a lungo termine, meglio designato come tradimento. Vari esempi del primo tipo di inganno sono stati descritti negli scimpanzé. Le femmine di scimpanzé si presentano talvolta in posizione di coito a un maschio per sottrargli una banana nel momento in cui il suo interesse per il cibo è in tal modo distratto dalle loro grazie. In un caso osservato uno scimpanzé si riempì la bocca d'acqua, indusse con moine un guardiano che gli era antipatico ad avvicinarsi alle sbarre della gabbia e poi gli sputò l'acqua in faccia. In entrambi questi casi il tipo di inganno praticato è un esempio di apprendimento strumentale, un modello di comportamento che viene seguito immediatamente da una qualche situazione remunerativa. E questo comportamento non abbisogna di altra spiegazione.

Il tipo di inganno che abbiamo designato come tradimento è invece cosa tutt'affatto diversa. Esso è impossibile per un animale o per un uomo bicamerale. L'inganno a lungo termine richiede l'invenzione di un sé analogale in grado di «fare» o «essere» qualcosa di completamente diverso da ciò che la persona, così com'è vista dagli altri, fa o è. È facile immaginare quanto questa capacità debba essere stata importante per la sopravvivenza nei secoli di cui abbiamo detto. In un paese invaso da stranieri, un uomo che, vedendo violentare la propria moglie, avesse obbedito alle proprie voci, si sarebbe opposto con le armi e sarebbe stato quindi probabilmente ucciso. Se un uomo aveva la capacità di essere una cosa interiormente e un'altra esteriormente e di celare il suo odio e i suoi sentimenti di vendetta dietro una maschera di rassegnata accettazione dell'inevitabile, aveva la possibilità di sopravvivere. O, caso certo più frequente quando si trattava di dover obbedire a

stranieri invasori i cui ordini erano forse dati in una lingua sconosciuta, l'uomo in grado di obbedire superficialmente e di avere «dentro di sé» un altro sé con «pensieri» contrari alle sue azioni sleali, l'uomo che sapeva sorridere alla persona che odiava, costui poteva molto più facilmente perpetuare se stesso e la sua famiglia nella nuova èra.

La selezione naturale

Il mio ultimo commento chiama in causa la possibilità che nell'inizio della coscienza abbia avuto una parte la selezione naturale. Ma nel formulare questo problema desidero sia chiaro che la coscienza è essenzialmente un ritrovato culturale, appreso sulla base del linguaggio e insegnato ad altri, e non una necessità biologica. Poiché però la coscienza ha avuto e ha ancora un valore di sopravvivenza, il passaggio ad essa potrebbe essere stato in effetti favorito in una qualche misura dalla selezione naturale.

È impossibile calcolare quale percentuale del mondo civilizzato sia perita nei terribili secoli verso la fine del II millennio a.C. Io sospetto che tale percentuale sia stata enorme. E la morte doveva abbattersi più veloce su coloro che obbedivano in modo impulsivo alle loro abitudini inconsce o che non sapevano resistere ai comandamenti dei loro dèi di colpire tutti gli stranieri che avessero interferito con le loro azioni. Può darsi perciò che gli individui più ostinatamente bicamerale, più obbedienti alle loro divinità familiari, perissero più spesso, il che favoriva la diffusione nelle generazioni seguenti dei geni degli individui meno impetuosi, meno bicamerale. Anche qui possiamo appellarci al principio dell'evoluzione baldwiniana, come abbiamo fatto nella nostra discussione del linguaggio. La coscienza dev'essere appresa da ogni nuova generazione, e coloro che sono biologicamente più abili ad apprendere la avranno

maggiori probabilità di sopravvivere. Ci sono persino attestazioni bibliche, come vedremo in un futuro capitolo, del fatto che i bambini ostinatamente bicamerali venivano semplicemente uccisi.²⁰²

Conclusion

Questo capitolo non va inteso come una presentazione di prove sul tema dell'origine della coscienza. Questo sarà il compito di vari capitoli seguenti. Il mio intento qui è stato solo descrittivo e teorico: mi sono infatti proposto di delineare un quadro plausibile di come e perché un grande mutamento nella forma mentale umana può essersi verificato verso la fine del II millennio a.C.

In sintesi, ho abbozzato vari fattori all'opera nella grande transizione dalla mente bicamerale alla coscienza: 1) l'indebolimento delle allucinazioni uditive in conseguenza dell'avvento della scrittura; 2) l'intrinseca fragilità del controllo allucinatorio; 3) l'inefficienza degli dèi nel caos degli sconvolgimenti storici; 4) il postulare una causa interna nell'osservazione di differenze negli altri; 5) l'acquisizione della narratizzazione dall'epica; 6) il valore di sopravvivenza dell'inganno; 7) una certa incidenza della selezione naturale.

Vorrei concludere questo capitolo ponendo il problema dell'esattezza di tutto questo. La coscienza si affacciò realmente *ex novo* nel mondo solo a quest'epoca? Non è possibile che almeno certi individui siano stati coscienti in tempi molto anteriori? Può darsi di sì. Come gli individui differiscono oggi fra loro per mentalità, così può darsi che in epoche passate un uomo da solo, o più probabilmente una setta religiosa o un gruppo politico abbiano cominciato a sviluppare uno spazio di origine metaforica con sé analoghi. Penso però che una tale forma mentale aberrante in una teocrazia bicamerale doveva

avere vita breve e doveva essere assai lontana da ciò che chiamiamo oggi coscienza.

Qui noi ci occupiamo della norma culturale, e gli elementi che testimoniano come la norma culturale abbia subito un mutamento molto vistoso sono la sostanza dei capitoli seguenti. Le tre aree del mondo in cui questo rapido mutamento può essere osservato con maggiore facilità sono la Mesopotamia, la Grecia e il mondo dei profughi bicamerali. Ce ne occuperemo in quest'ordine.

IV.

Una nuova mente in mesopotamia

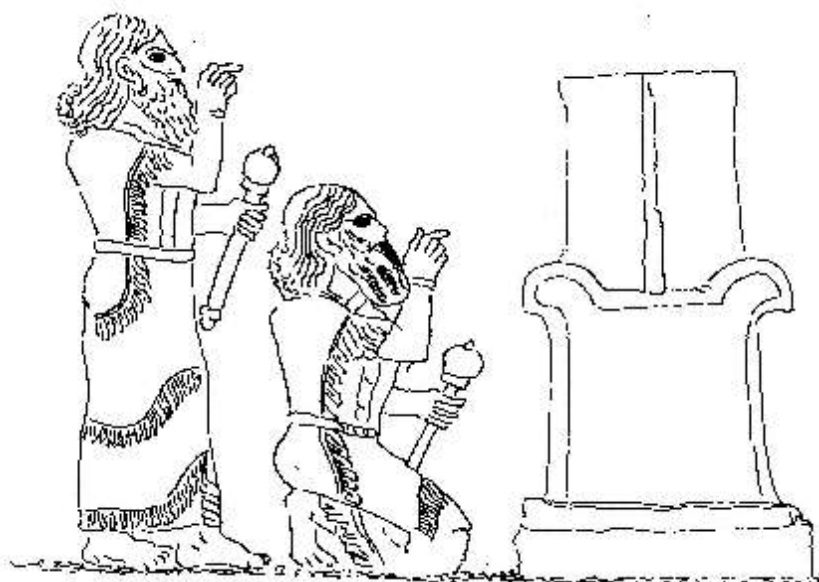
Attorno al 1230 a.C. il tiranno assiro Tukulti-Ninurta I fece costruire un altare in pietra che è vistosamente diverso da tutti i monumenti precedenti nella storia del mondo. Nel rilievo scolpito sul lato anteriore, Tukulti è raffigurato due volte, la prima volta mentre si avvicina al trono del suo dio e la seconda mentre si inginocchia dinanzi ad esso. La stessa doppia immagine sottolinea clamorosamente questo atteggiamento di umiltà ignoto in qualsiasi altro re precedente. Mentre il nostro sguardo discende dal re in piedi al re inginocchiato, la scena acquista movimento come in un film: una scoperta artistica notevolissima. Ancora più notevole è però il fatto che il trono dinanzi a cui si prostra questo primo crudele conquistatore assiro è vuoto.

Nessun re era mai stato raffigurato prima in ginocchio. Né mai in tutta la storia alcuna scena scolpita o dipinta aveva indicato prima un dio assente. La mente bicamerale era crollata.

Hammurabi, come abbiamo visto (p. 245), viene sempre raffigurato in piedi in atto di ascoltare con attenzione un dio ben presente. E innumerevoli sigilli cilindrici dello stesso periodo presentano altri personaggi che ascoltano, gli occhi negli occhi, figure non meno reali di dèi in forma umana, o che vengono loro presentati. L'altare di Tukulti rinvenuto ad Assur forma uno sconvolgente contrasto con tutte le raffigurazioni precedenti dei rapporti fra dèi e uomini. Né si tratta semplicemente di una

qualche forma di espressione artistica personale. Altre scene su altari raffiguranti Tukulti-Ninurta sono similmente prive di dèi. E anche i sigilli cilindrici del periodo di Tukulti mostrano il re che si avvicina ad altre divinità non presenti, rappresentate talvolta da un simbolo. Tali confronti fanno decisamente pensare che il crollo della mente bicamerale in Mesopotamia si collochi in un qualche periodo fra Hammurabi e Tukulti.

Quest'ipotesi è confermata nei documenti in caratteri cuneiformi di Tukulti e del suo periodo che si sono conservati. Quello che è noto come l'*Epos di Tukulti-Ninurta*²⁰³ è il primo documento cuneiforme degno di nota chiaramente datato e ben conservato dopo il periodo di Hammurabi. Ai tempi di quest'ultimo non sussiste alcun dubbio circa la costante presenza degli dèi fra gli uomini, la guida divina delle attività umane. Ma all'inizio del poema epico, in qualche misura propagandistico, su Tukulti, gli dèi delle città babilonesi sono adirati col re di Babilonia per la negligenza cui sono fatti segno. Essi perciò abbandonano le loro città, lasciando gli abitanti senza una guida divina, cosicché la vittoria degli eserciti assiri di Tukulti è assicurata. Questa concezione di dèi che abbandonano i loro schiavi umani sarebbe stata impossibile in qualsiasi circostanza nella Babilonia di Hammurabi. Essa rappresenta qualcosa di nuovo nel mondo.



Rilievo sul lato anteriore dell'Altare di Tukulti-Ninurta I, oggi conservato al Museo di Berlino. Tukulti è raffigurato prima in piedi e poi inginocchiato davanti al trono vuoto del suo dio. Si noti l'enfasi dell'indice puntato.

La ritroviamo, inoltre, in quanto rimane dei testi degli ultimi tre secoli del II millennio a.C.

Chi non ha un dio, quando cammina per la strada, il mal di capo lo avvolge come un mantello,

dice una tavoletta più o meno contemporanea a Tukulti.

Se il crollo della mente bicamerale comportò l'involontaria inibizione di talune aree del lobo temporale dell'emisfero destro, come abbiamo congetturato in precedenza, quest'affermazione è ancora più interessante.

Pressappoco allo stesso periodo risalgono le famose tre tavolette, più una quarta tavoletta dubbia, chiamate, dalle prime parole, *Ludlul bel nemeqi*, solitamente tradotto come «Elogerò il signore della sapienza». Qui «sapienza» è un'imposizione

moderna ingiustificata. La traduzione dovrebbe essere qualcosa di più vicino a «capacità» o «abilità di controllare la sfortuna», e qui il signore è Marduk, il dio supremo di Babilonia. I primi versi completamente leggibili della prima tavoletta, che è danneggiata, sono:

Il mio dio mi ha abbandonato ed è scomparso,
la mia dea mi è venuta meno e si tiene lontana.
Il buon angelo che camminava al mio fianco se ne è andato.

Questo è di fatto il crollo della mente bicamerale. Chi parla è Shubshi-Meshre-Shakkan (come ci dice la terza tavoletta), un signore feudale forse durante il regno di Tukulti. Egli passa poi a descrivere come, con la partenza dei suoi dèi, il suo re si sia adirato irreconciliabilmente con lui, come la sua posizione feudale di signore di una città gli sia stata tolta e come egli sia diventato un reietto sociale. La seconda tavoletta descrive come, nel suo stato di senza dio, egli sia il bersaglio di ogni infermità e di ogni sfortuna. Perché gli dèi lo hanno abbandonato? Ed egli cataloga le prostrazioni, le preghiere e i sacrifici che non sono riusciti a farli ritornare. Ha consultato sacerdoti e auguri, ma ancora

Il mio dio non è venuto in mio aiuto prendendomi per mano, né la mia dea mi ha mostrato pietà camminando al mio fianco.

Nella terza tavoletta egli si rende conto che dietro tutto ciò che gli sta accadendo c'è l'onnipotente Marduk. Nei sogni, gli angeli di Marduk gli appaiono in modo bicamerale, e gli recano messaggi di consolazione e promesse di prosperità da parte dello stesso Marduk. Avuta questa assicurazione, Shubshi è libero dalle sue difficoltà e infermità e si reca al tempio di Marduk a ringraziare il grande dio che «fece spazzar via dal vento le mie

offese».

Risuonano qui per la prima volta i grandi temi delle religioni del mondo. Perché gli dèi ci hanno lasciato? Come amici che si allontanano da noi, devono essere stati offesi. Le nostre avversità sono le punizioni inflitteci per tali offese. Ci inginocchiando per chiedere perdono e troviamo la redenzione nel ritorno, sotto qualche forma, della parola di un dio. Questi aspetti della religione del nostro tempo trovano una spiegazione nella teoria della mente bicamerale e nel suo crollo durante questo periodo.

Il mondo conosce da moltissimo tempo regole e doveri di origine divina, a cui l'uomo deve obbedire. Ma l'idea di giusto e di sbagliato, l'idea di un uomo buono, della redenzione dal peccato e del perdono divino ha inizio solo in questa domanda cui non è facile rispondere sul perché non si possano più udire le parole di guida allucinatorie.

Lo stesso tema dominante della perdita degli dèi si fa sentire a gran voce nelle tavolette note come *Teodicea babilonese*.²⁰⁴ Questo dialogo fra un sofferente e l'amico che gli dà consigli è chiaramente di data più tarda, forse attorno al 900 a.C., ma riecheggia gli stessi lamenti. Perché gli dèi ci hanno lasciato? E, dal momento che controllano tutto, perché ci hanno mandato tante sventure? Il poema lascia trasparire anche un senso nuovo dell'individuo o di quello che chiameremo un sé analogale denotante una nuova coscienza. Esso termina col grido che è riecheggiato in tutta la storia successiva:

Possano gli dèi che mi hanno ripudiato darmi aiuto,
possa la dea che mi ha abbandonato mostrare clemenza.

Di qui ai salmi dell'Antico Testamento il passo non è lungo. In nessuna letteratura precedente a questi testi vi è la benché minima traccia di tali preoccupazioni.

Le conseguenze della scomparsa delle allucinazioni uditive dalla mente umana sono profonde e diffuse, e si presentano a vari livelli. Tanto per cominciare, c'è la confusione dell'autorità stessa. Che cos'è l'autorità? I sovrani senza dèi che li guidino sono incostanti e insicuri. Fanno ricorso ai presagi e alla divinazione, cose di cui ci occuperemo fra poco. E, come ho menzionato in precedenza, la crudeltà e l'oppressione diventano i modi in cui un sovrano impone ai sudditi il suo governo in assenza di allucinazioni uditive. L'autorità stessa del re, in assenza di dèi, può essere contestata, rendendo possibile la ribellione in senso moderno.

Proprio questo nuovo tipo di ribellione fu ciò cui si trovò di fronte lo stesso Tukulti. Egli aveva fondato una nuova capitale per l'Assiria al di là del Tigri, di fronte ad Assur, e, incurante degli dèi, le aveva dato il proprio nome, Kar-Tukulti-Ninurta. Ma i nobili più conservatori, guidati dal suo figlio ed erede, lo imprigionarono nella sua nuova città e poi la incendiarono, facendo entrare con tale morte fiammeggiante il suo regno nella leggenda. (Tukulti-Ninurta balena nella cupa storia dell'Antico Testamento come Nimrod [*Genesi*, 10, 8-10]²⁰⁵ e nei miti greci come re Nino²⁰⁶). Disordini e caos sociale si erano ovviamente verificati anche in precedenza, ma è impossibile immaginare un tale premeditato ammutinamento e parricidio regale nelle gerarchie obbedienti agli dèi dell'epoca bicamerale.

Ma importanza molto maggiore hanno gli inizi di alcuni nuovi temi culturali che sono reazioni a questo crollo della mente bicamerale e della sua divina autorità. La storia non procede per balzi da uno stato di cose a un altro completamente nuovo: essa muove invece ponendo un accento selettivo su aspetti del suo passato immediato. E questi nuovi aspetti della storia umana in risposta alla perdita dell'autorità divina sono tutti selezioni e sviluppi di tratti dell'epoca bicamerale.

La preghiera

Nella mente bicamerale classica, ossia prima del suo indebolimento per opera della scrittura attorno al 2500 a.C., non c'era, secondo me, alcuna incertezza nelle voci allucinatorie e nessuna occasione quindi per la preghiera. Dinanzi a una situazione nuova ovvero a uno stato di stress una voce diceva che cosa si doveva fare. Certamente è così nei pazienti schizofrenici attuali che soffrono di allucinazioni: essi non pregano per udire le loro voci, non ne hanno bisogno. I pochi che lo fanno, lo fanno durante la guarigione, quando le voci non vengono più sentite con la stessa frequenza. Ma quando le civiltà e le loro relazioni diventano più complesse, verso la fine del III millennio a.C., di tanto in tanto viene chiesto agli dèi di rispondere a varie domande. Di solito, però, queste richieste sono diverse da ciò che noi intendiamo per preghiera. Esse consistono in una serie di imprecazioni stilizzate, come la comune clausola delle iscrizioni sulle statue: «Chiunque deturpi quest'immagine, possa Enlil distruggere il suo nome e spezzare la sua arma!», ²⁰⁷ o il genere di elogi che Gudea elargisce ai suoi dèi nelle iscrizioni sui grandi cilindri provenienti da Lagash. Un'eccezione notevole è costituita però dalle vere e proprie preghiere di Gudea, nel Cilindro A, alla madre divina, cui chiede di spiegargli il significato di un sogno. Questo fatto però, come molte altre cose nell'enigmatico Gudea, è eccezionale. Le preghiere come atto centrale importante del culto divino acquistano prominenza solo dal momento in cui gli dèi cessano di parlare all'uomo «faccia a faccia» (come si dice in *Deuteronomio*, 34, 10). Ciò che era nuovo al tempo di Tukulti-Ninurta diventa realtà quotidiana durante il I millennio a.C., il tutto in conseguenza, secondo me, del crollo della mente bicamerale. Una preghiera tipica comincia così: «Signore possente, famoso, che sa tutto, splendido, che si rinnova, perfetto, primogenito di Marduk... [e così via per altre righe di titoli e di attributi] che tiene saldi i luoghi di culto, che raccoglie

a sé tutti i culti... [forse indicando in tal modo il caos della gerarchia di dèi, ora che non si riusciva più a udirne le voci] tu che sorvegli tutte le genti, tu che accogli le loro suppliche...». L'orante presenta poi se stesso e la sua richiesta: «Io, Baiasi, figlio del suo dio, il cui dio è Nabu, la cui dea è Tashmetu... io sono uno che è spossato, turbato, il cui corpo è molto malato, io mi inchino davanti a te... O signore, Saggio degli dèi, con la tua bocca ordina il bene per me. O Nabu, Saggio degli dèi, grazie alla tua bocca possa io andarmene vivo». ²⁰⁸ La forma generale della preghiera, che comincia con l'elogio enfatico del dio e si conclude con una richiesta personale, non è mutata sostanzialmente dai tempi dell'antica Mesopotamia a oggi. L'esaltazione del dio, l'idea stessa, anzi, di *adorazione* divina, è in contrasto col rapporto più concreto e quotidiano fra dio e uomo di un migliaio di anni prima.

Un'origine degli angeli

Nel cosiddetto periodo neosumerico, alla fine del III millennio a.C., le raffigurazioni, in particolare quelle sui sigilli cilindrici, abbondano di scene di «presentazione»: un dio minore, spesso di sesso femminile, presenta un individuo, presumibilmente il proprietario del sigillo, a un dio più importante. Questa situazione è del tutto in accordo con quella da noi ritenuta come probabile in un regno bicamerale, cioè che ogni individuo doveva avere il suo dio personale, che sembrava intercedere in suo favore presso dèi situati più in alto nella gerarchia. E questo tipo di scena di presentazione o di intercessione si protrae per una gran parte del II millennio a.C.

A un certo punto però si verifica un mutamento vistoso. Dapprima gli dèi principali scompaiono da tali scene, così come accade nell'altare di Tukulti-Ninurta. Poi subentra un periodo in cui il dio personale dell'individuo viene raffigurato in atto di

presentare quest'ultimo solo al simbolo del dio. Quindi, alla fine del II millennio a.C., cominciano a mostrarsi, come intermediari e messaggeri fra gli dèi scomparsi e i loro seguaci afflitti, esseri ibridi che manifestano una fusione di caratteri di uomo e di uccello, a volte simili a un uomo barbuto dotato di due serie di ali, incoronato come un dio e spesso recante una sorta di borsa che contiene forse gli ingredienti per una cerimonia di purificazione. Questi presunti membri delle corti celesti si trovano con crescente frequenza sui sigilli cilindrici e sui rilievi assiri. Nei casi più antichi, tali angeli o genii, come li chiamano per lo più gli assiriologi, sono raffigurati in atto di presentare un individuo al simbolo di un dio, come nelle antiche scene di presentazione. Ma ben presto anche questo motivo viene abbandonato. E all'inizio del I millennio a.C. troviamo tali angeli in scene di ogni genere, a volte in compagnia di esseri umani, altre volte impegnati in varie lotte con altri esseri ibridi. A volte hanno testa di uccello; oppure sono tori alati o leoni alati con testa umana che vigilano su palazzi come quello di Nimrud nel IX secolo o sorvegliano le porte di Khorsabad nell'VIII secolo a.C. Oppure ancora sono raffigurati con la testa di falco e grandi ali distese, mentre seguono un re, con una pigna che è stata immersa in un secchiello, come in un rilievo del IX secolo a.C. raffigurante Assurnasirpal, una scena che fa pensare a un battesimo. In nessuna di queste raffigurazioni gli angeli sembrano parlare o gli esseri umani ascoltare. È una scena silenziosa in cui la realtà uditiva dell'atto bicamerale sta diventando una supposta e presunta relazione muta. Diventa, diremmo noi, mitologica.

I demoni

Ma gli angeli non bastavano per colmare il vuoto di iniziativa lasciato dagli dèi che stavano ritirandosi. Inoltre,

essendo messaggeri dei grandi dèi, gli angeli erano associati di solito al re e ai suoi nobili. Per la gente comune, che non poteva più contare sull'aiuto degli dèi personali, un tipo molto diverso di esseri semidivini venne ora a proiettare un'ombra terribile sulla vita quotidiana.

Perché i demoni malevoli entrarono nella storia umana proprio in questo periodo? La parola, anche se incomprensibile, è il modo principale usato dall'uomo per salutare gli altri. E se non riceve risposta al suo accenno di saluto, l'uomo si prepara immediatamente a fronteggiare l'ostilità altrui. Se gli dèi personali mantengono il silenzio, devono essere irritati e ostili. Questa logica è all'origine dell'idea del male, che appare per la prima volta nella storia dell'umanità durante il crollo della mente bicamerale. Non potendo sussistere alcun dubbio sul fatto che gli dèi governano su di noi a loro arbitrio, che cosa possiamo fare per placare il loro desiderio di farci del male e per renderli nuovamente ben disposti verso di noi? Di qui la preghiera e il sacrificio, di cui ci siamo già occupati in questo capitolo, e di qui la virtù dell'umiltà dinanzi a un dio.

Man mano che gli dèi si allontanano diventando individui speciali detti profeti o oracoli, o comunicano oscuramente con gli uomini attraverso angeli e presagi, in questo vuoto di potere si insinua prontamente la credenza nei demoni. L'aria stessa della Mesopotamia ne fu oscurata. I fenomeni naturali assunsero caratteri ostili nei confronti degli uomini: un demone infuriato che spazzava il deserto nelle tempeste di sabbia, un demone del fuoco, uomini-scorpione che vigilavano sul sorgere del sole al di là delle montagne, Pazuzu il demone mostruoso del vento, il malvagio demone accovacciato, i demoni delle malattie e gli orribili demoni Asapper, che potevano essere tenuti lontani dai cani. I demoni erano pronti a ghermire un uomo o una donna in posti solitari, mentre dormivano o mangiavano o bevevano, o particolarmente alla nascita. Essi aggredivano gli uomini sotto forma di tutte le malattie dell'umanità. Persino gli dèi potevano

essere attaccati dai demoni, e ciò spiegava talvolta la loro assenza dal controllo degli affari umani.

La protezione contro queste divinità malevole – qualcosa di inconcepibile nell'epoca bicamerale – assumeva molte forme. A cominciare dall'inizio del I millennio a.C. conosciamo molte migliaia di amuleti apotropaici, da portare al collo o al polso. Di solito essi raffigurano il demone particolare di cui si deve inibire il potere, sormontato forse da sacerdoti gesticolanti che pronunciano scongiuri; spesso recano anche, in basso, un testo di scongiuro che invoca i grandi dèi contro il paventato pericolo. Per esempio: «*Incantesimo*. Quello che si è avvicinato alla casa mi fa fuggire dal letto per lo spavento, mi strazia, mi fa vedere incubi. Al dio Bine, portinaio del mondo degli inferi, possano essi designarlo, per decreto di Ninurta principe del mondo degli inferi. Per decreto di Marduk, che risiede nell'Esagila a Babilonia. Porta e catenaccio sappiano che io sono sotto la protezione dei due Signori. *Incantesimo*».²⁰⁹ Innumerevoli rituali furono devotamente mormorati e mimati nell'intera Mesopotamia per tutto il I millennio a.C. per contrastare queste forze malevole. Gli dèi superiori venivano supplicati perché intervenissero a favore di chi li scongiurava. Tutte le malattie, i dolori e le sofferenze venivano attribuiti a demoni malevoli cosicché la medicina finì col trasformarsi in esorcismo. La maggior parte di quanto sappiamo su queste pratiche contro i demoni e sulla loro estensione deriva dall'enorme collezione raccolta da Assurbanipal a Ninive attorno al 630 a.C. Migliaia di tavolette superstiti già appartenenti a questa biblioteca descrivono tali esorcismi, altre migliaia elencano auspici su auspici, dandoci il quadro di una civiltà decadente, brulicante di demoni come un pezzo di carne in putrefazione brulica di mosche.

Un nuovo cielo

Come abbiamo visto in altri capitoli, gli dèi abitavano normalmente in luoghi precisi, anche se i loro servitori potevano udirne la voce in qualsiasi luogo. La loro dimora era di solito nelle *ziqqurat* o nelle cappelle domestiche. E benché alcuni dèi potessero essere associati a corpi celesti come il sole, la luna o le stelle, e i più grandi, come Anu, vivessero in cielo, la maggioranza degli dèi viveva sulla terra assieme agli uomini.

Questa situazione muta completamente all'inizio del I millennio a.C., quando, come io sostengo, le voci degli dèi smisero di farsi udire. Così come la terra era stata lasciata agli angeli e ai demoni, sembra cosa accettata che la dimora degli dèi, ormai assenti, fosse assieme ad Anu in cielo. Ecco perché gli angeli sono sempre raffigurati con ali: sono messaggeri che vengono dal cielo, dove vivono gli dèi.²¹⁰ L'uso della parola che significa cielo in congiunzione con gli dèi diviene sempre più comune nella letteratura assira. E quando, nel VII secolo a.C., viene incluso nelle storie di Gilgamesh il racconto del grande diluvio (l'origine del diluvio biblico), esso viene usato per spiegare la partenza degli dèi dalla terra:

Persino gli dèi furono terrorizzati dal diluvio.
Essi fuggirono e ascесero al cielo di Anu.²¹¹

Questa celestializzazione degli dèi, un tempo terreni, è confermata da un importante mutamento nella struttura delle *ziqqurat*. Come abbiamo visto (p. 222), le *ziqqurat* originarie della storia mesopotamica erano costruite attorno a una grande sala centrale detta *gigunu*, dove la statua del dio «viveva» nei rituali dei suoi schiavi umani. Ma alla fine del II millennio a.C. l'intero concetto della *ziqqurat* sembra essere mutato. Essa non presenta più ora una stanza centrale, e le statue degli dèi principali sono sempre meno circondate da complessi rituali. La

torre sacra della *ziqqurat* è adesso infatti una base di atterraggio per facilitare la discesa in terra degli dèi da quel cielo verso cui erano svaniti. Lo sappiamo con precisione da testi del I millennio a.C., i quali contengono persino riferimenti alla «barca del cielo». La data esatta nella quale questo mutamento si verificò è difficile da determinare giacché le *ziqqurat* che si sono conservate hanno subito gravi danni e, peggio ancora, sono state talvolta «restaurate». Ritengo però che tutte le molte *ziqqurat* costruite dagli assiri a cominciare dal regno di Tukulti-Ninurta fossero di questo tipo: enormi piattaforme per il ritorno degli dèi dal cielo e non case per dèi terreni, com'era stato in precedenza.

La *ziqqurat* costruita nell'VIII secolo a.C. da Sargon per la sua grande nuova capitale sul sito dell'attuale Khorsabad doveva essere a sette livelli e doveva raggiungere un'altezza di 40 metri al di sopra della città circostante, come è stato calcolato sulla base di scavi recenti; sulla sua sommità doveva esserci un tempio ad Assur, che era ancora il dio padrone dell'Assiria, anche se la sua voce non veniva più udita. A Khorsabad non esistono altri templi dedicati al dio Assur. Dalla piattaforma non si discendeva, come nelle precedenti *ziqqurat*., per la solita scalinata, ma per una lunga rampa a spirale che si avvolgeva attorno al centro della torre, rampa lungo la quale avrebbe potuto scendere Assur se e quando fosse mai calato dal cielo per far ritorno alla città.

Similmente la *ziqqurat* di Nuova Babilonia, la biblica Torre di Babele, non era la casa di un dio come nell'epoca genuinamente bicamerale, ma un luogo di approdo per gli dèi ora trasferiti in cielo. Costruita nei secoli VII e VI a.C., era alta 90 metri, aveva anch'essa sette piani, e recava alla sua sommità un tempio rivestito di un brillante smalto azzurro e dedicato a Marduk. Il suo uso era indicato dal suo nome stesso, *E-temen-an-ki*: tempio (*E*) della piattaforma ricevente (*temen*) fra il cielo (*an*) e la terra (*ki*).²¹² Il passo altrimenti privo di senso del *Genesi* (11, 2-9) è certamente una rielaborazione di una qualche leggenda neobabilonese di una tale discesa di Yahwèh, che, in compagnia

di altri dèi, «discese per vedere la città e la torre» e poi confuse «il loro linguaggio, sicché l'uno non capisca il parlare dell'altro». Quest'ultima espressione potrebbe essere una narratizzazione della confusione tra le voci allucinatorie nel loro declino.

Nel V secolo a.C. Erodoto, sospinto da una curiosità instancabile, s'inerpicò su per le ripide scale e le rampe dell'Etemenanki per vedere se in cima ci fosse un dio o un idolo: come sul lato anteriore dell'altare di Tukulti-Ninurta non c'era altro che un trono vuoto.²¹³

LA DIVINAZIONE

Finora ci siamo limitati a considerare le testimonianze del crollo della mente bicamerale. Io penso che esse siano abbastanza considerevoli. L'assenza di dèi nei bassorilievi e nei sigilli cilindrici, i lamenti sugli dèi perduti che si levano dai muti testi cuneiformi, l'insistenza sulla preghiera, l'introduzione di nuovi tipi di divinità silenziose, di angeli e di demoni, la nuova idea di cielo, tutto questo indica fortemente che le voci allucinatorie chiamate dèi non sono più le guide costanti degli uomini.

Che cosa allora ne ha raccolto la funzione? In che modo si dà ora inizio a un'azione? Se le voci allucinatorie non sono più all'altezza delle crescenti complessità di comportamento, come si possono prendere decisioni?

Il grande risultato su scala mondiale di questo dilemma fu ovviamente la coscienza soggettiva, ossia lo sviluppo sulla base di metafore linguistiche di uno spazio d'operazione in cui un «io» potesse narratizzare azioni alternative fino alle loro conseguenze. Ma una soluzione più primitiva, anteriore alla coscienza anche se nella storia si trova spesso in parallelo con essa, è quel complesso di comportamenti noto come divinazione.

Questi tentativi di indovinare la parola degli dèi ora muti si

configurano in una sorprendente varietà e complessità di pratiche. Io ritengo però che questa varietà possa essere intesa nel modo migliore suddividendola in quattro tipi principali, che possono essere ordinati in funzione delle loro origini storiche e interpretati come approssimazioni successive alla coscienza. Questi quattro tipi sono l'interpretazione di presagi, il lancio delle sorti, la divinazione augurale e la divinazione spontanea.

I presagi e la loro interpretazione

Il metodo più primitivo e rozzo, ma persistente, per scoprire la volontà degli dèi silenziosi è la semplice registrazione di sequenze di eventi insoliti o importanti. A differenza di tutti gli altri tipi di divinazione, questo metodo è interamente passivo. È una semplice estensione di qualcosa che è comune al sistema nervoso di tutti i mammiferi, ossia del fatto che se un organismo sperimenta prima *A* e poi *B*, avrà la tendenza ad attendersi ancora *B* la prossima volta che gli si presenterà *A*. Poiché l'interpretazione dei presagi è in realtà una verbalizzazione di questo fatto, possiamo dire che la sua origine è semplicemente nella natura animale, e non nella cultura civilizzata in quanto tale.

L'interpretazione di presagi o di sequenze di eventi presumibilmente ricorrenti esistette, com'è probabile, in forma banale in tutto il periodo bicamerale, ma ebbe scarsa importanza. Né c'era alcuna necessità di studiare tali sequenze, dal momento che le voci allucinatorie degli dèi prendevano tutte le decisioni che si richiedevano in situazioni nuove. Non esiste, per esempio, alcun testo sumero di interpretazione di presagi. Benché le prime tracce di testi simili si riscontrino fra le popolazioni semitiche degli accadi, è solo dopo la perdita della mente bicamerale verso la fine del II millennio a.C. che essi proliferano ovunque. Nel I millennio se ne fecero numerose raccolte. Nella

biblioteca del re Assurbanipal a Ninive, attorno al 650 a.C., almeno il 30 per cento delle venti o trentamila tavolette rientrano nella categoria della letteratura di presagi. Ogni voce, in queste collezioni tediose e irrazionali, consiste in una premessa ipotetica o protasi seguita da una conseguenza o apodosi. E c'erano molte classi di presagi. Presagi terrestri, che si occupavano della vita quotidiana: «Se una città è posta su una collina, non sarà bene per chi abita in quella città». «Se si vedono formiche nere sulle fondamenta che sono state gettate, quella casa sarà costruita e il suo proprietario vivrà fino alla vecchiaia». «Se un cavallo entra nella casa di un uomo, e morde un asino o un uomo, il proprietario della casa morirà e la sua famiglia sarà dispersa». «Se una volpe corre nella pubblica piazza, quella città sarà devastata». «Se un uomo calpesta involontariamente una lucertola e la uccide, prevarrà sul suo nemico». ²¹⁴ E così via all'infinito, toccando tutti quegli aspetti della vita che in epoca anteriore sarebbero stati sotto la guida degli dèi. Queste predizioni possono essere intese come una sorta di prima approssimazione alla narratizzazione, che esegue mediante formule verbali ciò che la coscienza fa in modo più complesso. Solo di rado riusciamo a scorgere una qualsiasi dipendenza logica della predizione dall'evento: spesso la connessione non è altro che una semplice associazione o nesso verbale.

C'erano anche interpretazioni di eventi teratologici, che incominciavano con le parole: «Se un feto...» e si occupavano di parti anormali, tanto umani quanto animali. ²¹⁵ La scienza della medicina ha in realtà alle sue origini divinazioni di questo genere, in una serie di testi che cominciano con la frase: «Quando il sacerdote addetto agli esorcismi arriva alla casa di un uomo malato» e proseguono con prognosi più o meno ragionevoli correlate con vari sintomi. ²¹⁶ Ci sono inoltre predizioni fondate sull'aspetto di certi caratteri facciali e corporei nel cliente o in persone che egli incontra, predizioni che, per inciso, ci forniscono la descrizione migliore di cui disponiamo

dell'aspetto fisico di questi popoli.²¹⁷ E predizioni riguardanti il tempo: menologie che indicavano quali mesi fossero favorevoli o sfavorevoli per certe imprese, ed emerologie che si occupavano dei giorni propizi e non propizi di ciascun mese. E predizioni che sono all'origine della meteorologia e dell'astronomia, intere serie di tavolette dedicate ai fenomeni del sole, dei pianeti, delle stelle e della luna, ai loro tempi e circostanze di sparizione, di eclissi, predizioni legate agli aloni, alle formazioni strane delle nuvole, al significato divino del tuono e della pioggia, della grandine e dei terremoti come annunciatori di pace o di guerra, di raccolti o inondazioni, o al movimento dei pianeti, particolarmente Venere, fra le stelle fisse. Nel V secolo a.C. questo uso delle stelle per ricavarne le intenzioni degli dèi silenziosi che ora si erano ritirati a vivere fra di loro nel cielo aveva dato origine agli oroscopi a noi familiari, nei quali la posizione degli astri alla nascita consente predizioni sul futuro e la personalità del bambino. Anche la storia comincia, benché in modo vago, nei testi divinatori, e le apodosi o conseguenze di alcuni fra i testi più antichi conservano forse alcune informazioni storiche per quanto vaghe di un genere storiografico unico e tipicamente mesopotamico.²¹⁸ L'umanità, privata dei suoi dèi, come un bambino separato dalla madre, deve imparare a conoscere il suo mondo con timore e tremore.

Le predizioni tratte dai sogni divennero (e sono ancora) una fra le fonti principali di divinazione.²¹⁹ Particolarmente nel periodo tardo-assiro, durante il I millennio a.C., le interpretazioni dei sogni vennero raccolte in libri come lo *Ziqiqu*, dove è evidente un qualche principio associativo fra l'evento del sogno e la sua apodosi: per esempio, il sogno della perdita del proprio sigillo cilindrico annuncia la morte di un figlio. Ma, quale che sia l'evento interpretato, questo tipo di divinazione ha i suoi limiti. Bisogna aspettare la comparsa del segno. Ma le situazioni nuove non aspettano.

Le sorti

La cleromanzia o lancio delle sorti differisce dall'interpretazione di eventi spontanei in quanto è attiva e intesa a sollecitare le risposte degli dèi a domande specifiche in situazioni nuove. Essa consisteva nel gettare sul terreno bastoncini, pietre, ossi o fagioli, o nel raccoglierne uno da un gruppo messo in una ciotola, o nel gettare in aria tali oggetti scuotendo il lembo della tunica in cui erano stati raccolti, finché uno di essi non cadeva a terra. La risposta cercata era a volte un sì o un no, altre volte era la scelta di un uomo, di un terreno o di un corso d'azione fra molti. Ma questa semplicità – e anche banalità per noi – non dovrebbe farci perdere di vista il profondo problema psicologico che era in gioco, né distoglierci dall'apprezzarne la notevole importanza storica. Noi siamo così abituati all'enorme varietà di giochi d'azzardo, dai dadi alla roulette, ecc., che sono altrettanti residui di quest'antica pratica della divinazione gettando le sorti, che troviamo difficile valutarne storicamente il significato. È però di aiuto osservare che il concetto di caso non emerse sino a tempi molto vicini a noi. Perciò la scoperta (che strano pensarla come una scoperta!) di decidere una questione gettando a terra dei bastoncini o dei fagioli ebbe una grandissima portata per il futuro dell'umanità. Non esistendo infatti il caso, il risultato *doveva* essere causato dagli dèi di cui si stavano divinando le intenzioni.

Circa la psicologia della cleromanzia, vorrei richiamare l'attenzione del lettore su due punti interessanti. Innanzitutto questa pratica fu inventata specificamente nella cultura per sostituire la funzione dell'emisfero destro quando tale funzione, in conseguenza del crollo della mente bicamerale, non fu più accessibile come al tempo in cui veniva codificata linguisticamente nelle voci di dèi. Sappiamo da studi di laboratorio che è l'emisfero destro a elaborare in prevalenza informazioni relative allo spazio e alle strutture spaziali. Esso è

meglio in grado di comporre parti di cose in un disegno compiuto, come nel *Block Test* di Kohs, meglio in grado di percepire la posizione e la quantità di punti in un disegno, o un rapporto tra suoni, cioè una melodia.²²⁰ Ora il problema che la cleromanzia cercava di risolvere era qualcosa dello stesso tipo, l'ordinamento delle parti di un disegno complessivo, la scelta di che cosa fare e di chi debba farlo, o di chi debba ricevere un certo appezzamento di terra. In origine, in società più semplici, tali decisioni erano prese facilmente dalle voci allucinatorie chiamate dèi, che erano legate primariamente all'emisfero destro. E quando gli dèi smisero di assolvere questa funzione, forse in conseguenza della crescente complessità di tali decisioni, la lettura delle sorti entrò nella storia come un surrogato per questa funzione dell'emisfero destro.

Il secondo punto di interesse psicologico è che il lancio delle sorti, come la coscienza stessa, si fonda sulla metafora. Nella terminologia da me introdotta (pp. 71 sgg.), i comandi inespressi degli dèi costituiscono il metaferendo che dev'essere ampliato lessicalmente, mentre il metaferente è la coppia o il gruppo di sorti, siano essi bastoncini, fagioli o pietre. I paraferenti sono i segni o le parole distintivi disegnati o scritti sulle sorti, che si riflettono sul metaferendo come comando del particolare dio invocato. Quel che importa qui è comprendere che la divinazione provocata nella forma della cleromanzia implica lo stesso genere di processo generativo che sviluppa la coscienza, ma in un modo esopsichico non soggettivo.

Come nel caso dell'interpretazione dei presagi, le radici della cleromanzia risalgono all'epoca bicamerale. La menzione più antica del lancio delle sorti si trova, a quanto pare, in tavolette legali risalenti alla metà del II millennio a.C., ma solo verso la fine dello stesso millennio la pratica comincia a essere usata diffusamente in decisioni importanti: per assegnare le quote di una proprietà fra i figli (come a Susa), o le quote delle rendite di un tempio a certi funzionari del santuario, per stabilire una

qualche sequenza gerarchica fra persone di uguale posizione sociale. L'adozione di questo metodo di scelta non aveva solo fini pratici, come sarebbe per noi, ma era sempre ispirata dal desiderio di conoscere quali fossero i comandi di un dio. Attorno all'833 a.C., in Assiria, il nuovo anno riceveva sempre il nome di qualche alto funzionario. Il funzionario che doveva essere così onorato veniva scelto per mezzo di un dado di argilla sulle cui facce erano iscritti i nomi di vari alti funzionari, insieme a preghiere ad Assur perché favorisse quella faccia particolare.²²¹ Benché molti testi assiri, da quest'epoca in avanti, si riferiscano a vari tipi di lancio delle sorti, è difficile stimare quanto fosse diffusa questa pratica nel prendere decisioni, e se fosse usata dalla gente comune in decisioni più correnti. Sappiamo che essa divenne comune fra gli ittiti, e in uno dei prossimi capitoli vedremo che essa è nominata anche nell'Antico Testamento.

La divinazione augurale

Un terzo tipo di divinazione, più vicino alla struttura della coscienza, è quello che chiamerò divinazione qualitativa. Il lancio delle sorti è un metodo ordinale, ordina cioè in successione una serie di possibilità date.

I molti metodi di divinazione qualitativa si propongono invece di ottenere una quantità di informazione molto maggiore dagli dèi silenziosi. Fra questi due tipi di divinazione c'è la differenza che intercorre fra un calcolatore numerico e uno analogico. Una prima forma, così come è descritta in tre testi cuneiformi databili a partire dalla metà circa del II millennio a.C., consisteva nel versare olio in una ciotola d'acqua tenuta in grembo: il movimento dell'olio in relazione alla superficie dell'acqua o al bordo della ciotola rivelava le intenzioni degli dèi a proposito della pace o della prosperità, della salute o della malattia. Qui il metaferendo è l'intenzione o anche l'azione di un

dio, e non solo le sue parole, come nel lancio delle sorti. Il metaferente è l'olio che si muove sulla superficie dell'acqua e al quale assomigliano i movimenti e gli ordini del dio. I paraferenti sono le specifiche figure e posizioni dell'olio, i cui paraferendi sono i contorni delle decisioni e azioni degli dèi.

In Mesopotamia la divinazione augurale ebbe sempre una dignità di culto. Veniva eseguita da uno speciale sacerdote, detto *barn*, nel contesto di un rituale, ed era preceduta da una preghiera al dio perché rivelasse le sue intenzioni attraverso l'olio o comunque il mezzo usato.²²² E all'inizio del I millennio a.C. i metodi e le tecniche del *barn* si complicano in una sorprendente varietà di metaferenti per le intenzioni degli dèi: non solo l'olio ma anche i movimenti del fumo che saliva da un incensiere tenuto in grembo dall'augure,²²³ o la forma assunta dalla cera bollente lasciata cadere nell'acqua, o una configurazione di puntini fatti a caso, o figure e disegni nella cenere, e infine gli animali sacrificati.

L'extispicio, o divinazione sulla base dell'esame delle viscere (*exta*) di animali sacrificati, divenne il tipo più importante di divinazione qualitativa indotta nel I millennio a.C. L'idea del sacrificio ebbe origine, ovviamente, dall'offerta di cibo agli idoli che provocavano le allucinazioni, come abbiamo già visto (pp. 222 sg.). Col crollo della mente bicamerale, gli idoli persero la capacità di indurre allucinazioni e divennero semplici statue, ma le cerimonie dell'offerta di cibo ora rivolte a dèi assenti sopravvissero in vari riti sotto forma di sacrifici. Non sorprende quindi che gli animali si sostituissero all'olio, alla cera, al fumo, ecc. come mezzi di comunicazione più importanti con gli dèi.

L'esame delle viscere differisce da altri metodi in quanto il metaferendo è esplicitamente non la parola o le azioni di dèi, ma la loro scrittura. Il *barn* si rivolgeva prima agli dèi Shamash e Adad con la richiesta che «scrivessero» il loro messaggio nelle viscere dell'animale,²²⁴ o a volte bisbigliava questa richiesta

nelle orecchie della vittima prima che questa fosse uccisa. Poi esaminava secondo un ordine tradizionale gli organi dell'animale – la trachea, i polmoni, il fegato, la cistifellea, il modo in cui erano avvolti gli intestini – alla ricerca di differenze rispetto allo stato, alla forma e alla colorazione normali. Qualsiasi atrofia, ipertrofia, spostamento, segni speciali o altre anomalie, specialmente del fegato, era un messaggio divino metaforicamente connesso a un'azione divina. I testi riguardanti l'extispicio sono molto più numerosi di tutti gli altri testi divinatori e meritano uno studio molto più attento. Dalla più antica e occasionale menzione nel II millennio alle estese collezioni del periodo seleucide attorno al 250 a.C., la storia e lo sviluppo locale di questa branca della divinazione come mezzo di pensiero esopsichico è un'area che in realtà attende ancora una ricerca adeguata. Di particolare interesse è il fatto che, nel periodo tardo, segni e scolorimenti nelle viscere sono descritti con una terminologia tecnica simile a quella usata dagli alchimisti medievali.²²⁵ Parti delle viscere dell'animale sacrificato vengono designate come «porta del palazzo», «via», «giogo» e «argine» e simboleggiano questi luoghi e questi oggetti, creando un mondo metaforico da cui leggere quel che si deve fare. Alcune fra le tavolette più tarde presentano addirittura diagrammi delle spire degli intestini col loro significato. Modelli in argilla e in bronzo, a volte complessi, altre volte rozzi, del fegato e dei polmoni sono stati riportati alla luce in vari siti; alcuni di essi venivano usati probabilmente a fini didattici. Ma poiché gli organi stessi estratti dall'animale venivano a volte inviati al re come prova di un particolare messaggio divino, tali modelli potrebbero essere serviti anche come un modo meno fetido di comunicare un'osservazione compiuta.²²⁶

È opportuno ricordare la natura metaforica di tutte queste attività, giacché qui le funzioni reali sono simili, anche se su un livello diverso, al funzionamento interiore della coscienza. Che le dimensioni e la forma del fegato o di un altro organo siano il

metaferente delle dimensioni e della forma delle intenzioni di un dio è, a un livello semplicissimo, qualcosa di simile a ciò che noi facciamo nella nostra coscienza creando spazi metaforici «contenenti» oggetti e azioni metaforici.

La divinazione spontanea

La divinazione spontanea differisce dai tre tipi precedenti solo perché non è sottoposta ad alcuna costrizione e perché è libera da ogni veicolo particolare. Essa è in realtà una generalizzazione di tutti i tipi. Come nei casi precedenti, anche qui i comandi, le intenzioni o gli scopi degli dèi sono il metaferendo, mentre il metaferente è tutto ciò che può essere visto in un dato istante e connesso a ciò che interessa al divinatore. Gli esiti di imprese o le intenzioni di un dio possono quindi essere letti in qualsiasi oggetto capiti al divinatore di vedere o di udire.

Il lettore può sperimentare questo metodo da sé. Si pensi a qualche problema o preoccupazione in modo vago. Poi si guardi d'improvviso fuori della finestra o attorno a sé nel posto dove ci si trova, si consideri la prima cosa che si presenta allo sguardo e si cerchi di «leggere» in essa qualcosa che possa concernere il proprio problema. A volte non accadrà nulla, ma altre volte la soluzione sorgerà spontanea alla nostra mente.

Io ho fatto una prova del genere un momento fa, mentre scrivevo, e dalla finestra verso nord ho visto un'antenna televisiva contro un cielo crepuscolare. Posso interpretare la cosa nel senso che sono troppo speculativo, che raccolgo fuggevoli suggerimenti dall'aria mutevole: il che è purtroppo una verità, visto che devo occuparmi di questi argomenti. Continuo a pensare vagamente agli argomenti che mi assorbono e, mentre cammino avanti e indietro, d'improvviso lo sguardo mi cade sul pavimento di una stanza vicina, dove un assistente ha costruito

un'apparecchiatura, e vedo un cavo sfilacciato. Ne traggio l'interpretazione che il mio problema in questo capitolo è quello di connettere assieme i vari fili delle testimonianze concrete. E così si potrebbe continuare.

Non mi sono imbattuto in questo tipo di divinazione in alcun testo mesopotamico. Eppure sono sicuro che esso dev'essere divenuto una pratica abituale, non fosse altro per il fatto che la divinazione spontanea è molto comune e importante nell'Antico Testamento, come vedremo in un altro capitolo. Essa rimase inoltre un metodo comune fra molti tipi di veggenti ancora per gran parte del Medioevo.²²⁷

Questi sono dunque i quattro tipi principali di divinazione: presagi, lancio delle sorti, divinazione qualitativa e divinazione spontanea. Vorrei richiamare l'attenzione del lettore sul fatto che essi possono essere considerati metodi esopsichici di pensiero o di formulazione di una decisione, sempre più prossimi alla struttura della coscienza. Il fatto che essi abbiano tutti radici che affondano nel lontano passato del periodo bicamerale non deve ridurre il valore della generalizzazione che essi divennero i mezzi di decisione *importanti* solo dopo il crollo della mente bicamerale, quale è stato descritto nella prima parte di questo capitolo.

ALLA SOGLIA DELLA SOGGETTIVITÀ

Finora, in questo capitolo eterogeneo, ci siamo occupati del crollo della mente bicamerale in Mesopotamia e delle reazioni a questo mutamento nella forma mentale umana, degli sforzi compiuti dall'uomo per scoprire che cosa fare quando gli venne a mancare l'aiuto delle voci udite nelle sue allucinazioni. Che un altro metodo per scoprire che cosa fare sia stata la coscienza, e che essa si sia presentata per la prima volta nella storia di questo

pianeta qui in Mesopotamia verso la fine del II millennio a.C., è una tesi molto più difficile. Le ragioni di questa difficoltà risiedono principalmente nella nostra incapacità di tradurre la scrittura cuneiforme con la stessa precisione con cui siamo in grado di tradurre il greco o l'ebraico, e di compiere il tipo di analisi che tenterò nel capitolo seguente. Le parole che, nella scrittura cuneiforme, potrebbero essere d'aiuto a determinare lo sviluppo metaforico della coscienza e dello spazio mentale sono precisamente le più difficili da tradurre. Devo dichiarare senza esitazione che uno studio veramente definitivo dei mutamenti avvenuti nella forma mentale mesopotamica nel corso di questo II millennio a.C. dovrà attendere che si raggiunga un nuovo livello di conoscenza della scrittura cuneiforme, attraverso ricerche che determinino i mutamenti di referente e la frequenza delle parole che passarono poi a indicare gli eventi che noi chiamiamo coscienti. Una di queste parole, per esempio, è *sha* (traslitterata anche come *shab* o *shag*), una parola accadica il cui significato basilare sembra essere «in» o «all'interno di». Usata come prefisso al nome di una città, significa «nella città». Premessa al nome di un uomo, significa «nell'uomo», forse un inizio dell'interiorizzazione dell'attribuzione.

Spero che il lettore vorrà perdonarmi se mi limito a dire, con una certa ovvietà, che questi problemi, e con essi molti altri, devono attendere i risultati delle ricerche future. Ma la scoperta di nuovi siti e la traduzione di nuovi testi si succedono con tale rapidità che già da qui a dieci anni potremo avere un quadro molto più chiaro, specialmente se i nuovi dati saranno esaminati dal punto di vista di questo capitolo. Il massimo che io mi sento di poter stabilire per ora è una breve serie di confronti di carattere letterario che rappresentano dei buoni indizi dell'effettivo verificarsi di un tale mutamento psicologico. Questi confronti vertono su lettere, su iscrizioni parietali e su varie versioni dell'*Epopea di Gilgamesh*.

Confronto di lettere assire e paleobabilonesi

Il mio primo confronto, mirante a indicare il passaggio dalla bicameralità alla soggettività, è fra le lettere contenute in tavolette cuneiformi assire del VII secolo a.C. e le lettere dei re paleobabilonesi di un millennio prima. Le lettere di Hammurabi e del suo tempo sono concrete, precise, comportamentali, formalistiche, imperative, e senza alcun saluto. Esse non si rivolgono al destinatario, bensì alla tavoletta stessa, e cominciano sempre con una formula del tipo «di' ad A, così dice B», alla quale segue ciò che B deve dire ad A. Dovremmo ricordare qui ciò che ho detto altrove, ossia che la lettura, essendosi sviluppata da comunicazioni verbali allucinatorie di idoli e poi da pittogrammi, era diventata, verso la fine dell'epoca bicamerale, una comunicazione *uditiva* originata dalla scrittura; in altri termini, si *udiva* il messaggio delle tavolette. Di qui la formula di apertura.

Gli argomenti delle lettere paleobabilonesi sono sempre oggettivi. Le lettere di Hammurabi, per esempio (scritte forse tutte dallo stesso Hammurabi, essendo tutte incise dalla stessa mano) sono indirizzate a re vassalli e a funzionari del suo regno, ai quali egli ordina di inviargli una certa persona, o di mandare una certa quantità di legname a Babilonia, specificando in un caso che «si devono abbattere solo tronchi vigorosi», oppure impartisce regole per gli scambi di grano con bestiame, o indica dove debbano essere inviati operai. Raramente vengono addotte ragioni, e mai vengono indicati gli scopi. «A Sin-idinnam di': così dice Hammurabi. Ti scrissi dicendoti di mandarmi Enubi-Marduk. Perché dunque non l'hai mandato? Quando vedi questa tavoletta, manda Enubi-Marduk alla mia presenza. Fa' che egli viaggi notte e giorno, così che possa arrivare rapidamente». ²²⁸ E raramente le lettere si spingono oltre questo livello come complessità di «pensiero» o di rapporto.

Una lettera più interessante contiene il comando di portare

vari idoli conquistati a Babilonia: «A Sin-idinnam di': così dice Hammurabi. Ora sto inviando il funzionario Zikir-ilisu e l'ufficiale di Dugab Hammarabi-bani per portare qui le dee di Emutbalum. Fa' viaggiare le dee in un battello processionale come in un santuario nel loro viaggio a Babilonia. E le donne del tempio devono andare al loro seguito. Quanto al cibo delle dee, procura delle pecore... Fa' che non tardino ma arrivino rapidamente a Babilonia». ²²⁹ Questa lettera è interessante in quanto attesta la natura quotidiana del rapporto fra dio e uomo nell'antica Babilonia, oltre al fatto che in qualche modo ci si attendeva che le dee mangiassero durante il loro viaggio.

Passando dalle lettere di Hammurabi alle lettere di stato assire del VII secolo a.C. si ha la sensazione di lasciare tediosissime direttive a cui non si poteva disobbedire e di entrare in un ricco mondo consapevole, un mondo sensibile, spaventato, avido, recalcitrante, non molto diverso dal nostro. Le lettere sono rivolte alle persone, non alle tavolette, e probabilmente non erano udite, ma dovevano essere lette ad alta voce. In un migliaio di anni gli argomenti trattati sono molto mutati e comprendono un elenco molto più esteso di attività umane. Essi sono però inseriti ora in un tessuto di inganni e di divinazione, parlano di investigazioni di polizia, di lagnanze per l'abbandono di rituali, di timori paranoici, di corruzione, di patetici appelli di funzionari incarcerati, tutte cose ignote, non menzionate e impossibili nel mondo di Hammurabi. Compare addirittura il sarcasmo, come nella lettera di un re assiro, scritta attorno al 670 a.C., ai suoi indocili delegati acculturati nella Babilonia conquistata: «Parola del re agli pseudobabilonesi. Sto bene... Così voi, vi aiuti il cielo, vi siete trasformati in babilonesi! E continuate a sollevare contro i miei servi accuse – accuse false – fabbricate da voi e dal vostro padrone... Il documento (nient'altro che chiacchiere moleste!) che mi avete mandato, ve lo restituisco, dopo averlo rimesso nei suoi sigilli. Ovviamente voi direte: “Che cosa ci rimanda? ”. Dai babilonesi, i miei servi e i miei amici mi

scrivono. Quando io apro e leggo, ecco, la bontà dei santuari, uccelli di peccato...». ²³⁰ Qui la tavoletta è rotta.

Un'altra differenza interessante è nel ritratto che da esse emerge di un re assiro. I re babilonesi dell'inizio del II millennio erano sicuri di sé e impavidi, e forse non avevano bisogno di essere troppo militaristi. I crudeli re assiri, i cui maschi palazzi sono ricoperti di raffigurazioni vigorose di cacce al leone e lotte con fiere unghiute, sono nelle loro lettere esseri indecisi e timorosi che chiedono ai loro astrologi e àuguri di mettersi in contatto con gli dèi e chieder loro consiglio su che cosa fare e quando. Dagli àuguri i re si sentono dire che sono dei pezzenti, che i loro peccati irritano un dio; ricevono istruzioni su che abiti indossare, o che cosa mangiare o non mangiare fino ad avviso contrario: ²³¹ «Qualcosa sta accadendo in cielo; lo hai notato? Quanto a me, i miei occhi sono fissi. Io dico: “Quale fenomeno ho mancato di osservare, oppure ho mancato di riferire al mio re? Ho forse mancato di osservare qualcosa che non ha a che fare con la sua sorte? ”... Quanto a quell'eclisse di sole di cui parlava il re, l'eclisse non ebbe luogo. Il 27 osserverò di nuovo e invierò un rapporto. Da chi teme vengano sventure il signore mio re? Non ho alcuna informazione in proposito». ²³²

Un confronto tra queste lettere, separate da un migliaio d'anni, dimostra il mutamento di forma mentale di cui ci occupiamo in questo libro? Ovviamente a questa domanda potrebbe seguire una lunga e complessa discussione. E ricerche: analisi di contenuto, confronti sintattici, uso di pronomi, domande, forme verbali future, e inoltre parole specifiche che sembrerebbero indicare aspetti soggettivi nelle lettere assire e che mancano in quelle babilonesi antiche. Ma la nostra conoscenza attuale della scrittura cuneiforme è troppo imperfetta per consentire un'analisi approfondita. Persino le traduzioni che ho usato fanno grandi concessioni a un'esigenza di scorrevolezza e a una sintassi familiare e non sono quindi totalmente fidate. È possibile solo un confronto molto generale, e il risultato penso

sia chiaro: le lettere del VII secolo a.C. sono molto più simili alla nostra coscienza di quelle di Hammurabi, scritte un migliaio di anni prima.

La spazializzazione del tempo

Un altro possibile confronto riguarda il senso del tempo che compare nelle iscrizioni su edifici. Come ho già detto (pp. 84 sg.), fra le proprietà essenziali della coscienza c'è la metafora del tempo come di uno spazio che può essere suddiviso in regioni distinte ove collocare eventi e persone e dal quale viene quel senso del passato, del presente e del futuro che rende possibile la narratizzazione.

L'inizio di questa caratteristica della coscienza può essere datato con una certa sicurezza attorno al 1300 a.C. Abbiamo appena visto come sia possibile inferirlo con un qualche grado di verosimiglianza dallo sviluppo delle varie forme di divinazione. Testimonianze più esatte si trovano però nelle iscrizioni su edifici. Nelle iscrizioni tipiche precedenti a questa data, il re enunciava il suo nome e i suoi titoli, profondeva lodi al suo particolare dio o dèi, menzionava brevemente la stagione e le circostanze in cui era stata iniziata la costruzione dell'edificio e poi descriveva qualcosa della funzione dell'edificio stesso. Dopo il 1300 a.C. c'è non solamente una menzione dell'evento che precede immediatamente la costruzione dell'edificio, ma anche un riassunto di tutte le imprese militari del re sino alla data dell'iscrizione. E nei secoli successivi tali informazioni vengono organizzandosi sistematicamente secondo le campagne annuali, dando infine origine alla complessa forma annalistica che è quasi universale nei documenti che descrivono le imprese dei sovrani assiri del I millennio a.C. Tali annali si allontanano sempre più dall'elencazione di semplici fatti, formulano motivi, critiche e linee d'azione, giudizi sul carattere, fino a includere mutamenti

politici, strategie militari, note storiche su particolari regioni. Tutto ciò, ribadisco, testimonia l'invenzione della coscienza. Nessuno di questi caratteri è riscontrabile nelle iscrizioni precedenti.

Si tratta, naturalmente, dell'invenzione della storia, la quale ha inizio appunto nello sviluppo di queste iscrizioni reali. ²³³ Come sembra strana l'idea che la storia debba essere stata inventata! Erodoto, noto di solito come «il padre della storia», scrisse la sua opera solo dopo un viaggio in Mesopotamia nel V secolo a.C., e potrebbe avere preso appunto l'idea della storia da queste fonti assire. Quel che mi interessa in questa speculazione è la possibilità che, quando la coscienza si sviluppa, essa lo faccia in modi lievemente diversi, e l'importanza degli scritti di Erodoto per il successivo sviluppo della coscienza greca potrebbe essere un progetto di studio interessante. La mia tesi essenziale qui è però che la storia è impossibile senza la spazializzazione del tempo che è tipica della coscienza.

Gilgamesh

Vediamo infine questo esempio notissimo della letteratura assira. L'*Epopea di Gilgamesh* è composta da dodici tavolette numerate trovate a Ninive fra le rovine della biblioteca del tempio del dio Nabu e della biblioteca di palazzo del re assiro Assurbanipal. Fu scritta per il re, mettendo assieme storie più antiche, intorno al 650 a.C., e il suo protagonista è un semidio, Gilgamesh, che era stato adorato dal padre di Assurbanipal, Asarhaddon. Certamente il nome di Gilgamesh risale a un'epoca molto più remota nella storia mesopotamica. Sono state ritrovate numerose altre tavolette collegate a questo personaggio e alle sue avventure.

Fra queste tavolette ce ne sono tre, a quanto pare più antiche, che presentano paralleli con alcune delle tavolette assire.

Dove queste tavolette siano state trovate e in quale contesto archeologico non è del tutto chiaro. Esse non furono rinvenute da archeologi, ma furono comprate da acquirenti privati presso un mercante di Bagdad. Datazione e provenienza sono perciò dubbie. Sulla base di prove interne io le collocherei pressappoco alla stessa epoca di alcuni frammenti ittiti e khurriti su Gilgamesh, forse attorno al 1200 a.C. La loro datazione più usuale è attorno al 1700 a.C. In ogni caso non c'è però sicuramente alcun motivo per supporre, come hanno fatto alcuni volgarizzatori del poema epico, che la versione del VII secolo della storia di Gilgamesh risalga sino all'era paleobabilonese.

Quel che ci interessa qui sono i mutamenti intervenuti fra le poche tavolette più antiche e le loro versioni assire del 650 a.C.²³⁴ Il confronto più interessante concerne la tavoletta x. Nella versione più antica (detta Tavoletta di Yale dal luogo in cui è conservata attualmente) il divino Gilgamesh, che piange la morte dell'amico, il mortale Enkidu, ha un dialogo col dio Shamash, e poi con la dea Siduri. Quest'ultima, che è chiamata la divina ostessa, dice a Gilgamesh che la morte è inevitabile per i mortali. Questi dialoghi sono non soggettivi. Ma nella più tarda versione assira il dialogo con Shamash non compare neppure, e l'ostessa è descritta in termini terreni molto umani ed è tanto autocosciente che indossa un velo. Per la nostra mente cosciente, la storia si è umanizzata. A un certo punto, nella tavoletta assira, l'ostessa vede Gilgamesh che si avvicina. La tavoletta dice che essa ha lo sguardo fisso lontano e parla *al suo cuore*, dicendo a se stessa: «Senza dubbio quest'uomo è un assassino! Dove è diretto?» Questo è pensiero soggettivo. E non si trova affatto nella tavoletta più antica.

La tavoletta assira procede con grande complessità (oltre che con grande bellezza) a esprimere la soggettiva tristezza *nel cuore* di Gilgamesh per la perdita dell'amico. Uno fra gli espedienti letterari usati qui (almeno nella restituzione fatta dai traduttori di una parte danneggiata) sono le domande ripetute che

descrivono retoricamente il comportamento esteriore di Gilgamesh, chiedendo il perché del suo comportamento e del suo aspetto, cosicché il lettore è indotto costantemente a immaginare lo «spazio» interno e l'analogo «io» dell'eroe.

Perché è così triste il tuo cuore e il tuo viso è così sconvolto? Perché c'è afflizione nel tuo cuore?

E perché il tuo volto è simile a quello di chi ha fatto un lungo viaggio?

Nulla di queste preoccupazioni, che ricordano i salmi, si trova nella versione antica contenuta nella tavoletta x. Un altro personaggio del poema è il dio Utnapishtim il Lontano, che nella versione antica della tavoletta x è menzionato solo brevemente. Nella versione del 650 a.C., invece, egli guarda lontano e dice parole al suo *cuore*, ponendogli domande e giungendo a conclusioni proprie.

Conclusione

Le testimonianze che abbiamo appena esaminato sono forti in alcune aree e deboli in altre. La letteratura sulla perdita degli dèi rappresenta un mutamento incontestabile nella storia della Mesopotamia, qualcosa di nuovo rispetto a ogni forma di letteratura precedente. Essa segna in effetti la nascita degli atteggiamenti religiosi moderni e noi possiamo di fatto riconoscere noi stessi negli aneliti verso una certezza religiosa, così vicini a quelli dei salmi, che sono espressi nella letteratura assira dal tempo di Tukulti-Ninurta sino all'inizio del I millennio a.C.

L'improvvisa fioritura di molti tipi di divinazione e la loro enorme importanza sia nella vita politica sia nella vita privata è un fatto storico altrettanto incontestabile. Sono pratiche che

risalgono, è vero, a un'epoca precedente, il che è forse un indizio di come, quando la civiltà divenne più complessa, verso la fine del III millennio a.C., gli dèi bicamerali avessero bisogno di qualche metodo ausiliare per prendere le decisioni, ma esse raggiungono la loro diffusione universale e il loro predominio nella vita civilizzata solo dopo il venir meno degli dèi.

È incontestabile anche che la natura delle divinità subì un'alterazione proprio nella stessa epoca, e che la credenza in un mondo ottenebrato da demoni ostili, ai quali venivano imputate malattie e avversità, può essere intesa solo come espressione dell'incertezza profonda e irreversibile che seguì alla perdita delle decisioni allucinatorie proprie della mente bicamerale.

Quel che c'è di insufficiente in questa rassegna sono le testimonianze dell'esistenza della coscienza stessa. C'è senza dubbio qualcosa di insoddisfacente nei miei confronti frammentari di traduzioni discutibili di tavolette cuneiformi risalenti a epoche diverse. L'ideale sarebbe poter disporre di una letteratura continua nella quale poter osservare con maggior precisione il dispiegarsi di uno spazio mentale soggettivo e la sua azione come iniziatore di decisioni. Questo è appunto ciò che avviene in Grecia alcuni secoli dopo e che analizzeremo nel prossimo capitolo.

V.

La coscienza intellettuale della Grecia

Le hanno chiamate invasioni doriche. E i classicisti ci dicono che in realtà le si sarebbe potute chiamare in moltissimi altri modi, tutti più o meno arbitrari, tanto incerte sono le nostre conoscenze e oscure le profondità di questo passato. Ma le continuità nelle decorazioni della ceramica nei vari siti archeologici portano qualche sprazzo di luce in questo deserto vasto e muto, e rivelano, benché in modo discontinuo, le grandi linee frastagliate di sequenze complesse di migrazioni e di spostamenti che durarono dal 1200 al 1000 a.C.²³⁵ Questi sono fatti accertati.

Tutto il resto è inferenza. Non è chiaro neppure chi fossero i cosiddetti dori. In un capitolo precedente ho detto che all'inizio di tutto questo caos potrebbe esserci stata l'eruzione di Tera con le sue conseguenze. Secondo la descrizione di Tucidide, che si trova al termine di una tradizione verbale, «le emigrazioni erano frequenti: le varie tribù abbandonavano le loro case sotto la pressione di popolazioni più numerose». Palazzi e villaggi un tempo vassalli di Agamennone e dei suoi dèi furono saccheggiati e dati alle fiamme da altri popoli bicamerali che, seguendo le proprie visioni ammonitorie, probabilmente non potevano comunicare con i nativi né avere pietà per loro. I sopravvissuti erano ridotti in schiavitù o partivano come esuli, e gli esuli conquistavano o perivano. Le nostre certezze maggiori sono negative. Tutto ciò che il mondo miceneo aveva infatti prodotto

con così notevole uniformità ovunque – la massiccia architettura in pietra dei palazzi e delle fortificazioni ordinati dagli dèi, gli affreschi ondulanti di delicata chiarezza, le tombe a fossa dai ricchi arredi, la pianta a *megaron* delle case, gli idoli e le statuine in terracotta, le maschere funebri in oro battuto, le opere in bronzo e avorio e la tipica ceramica – tutto si arrestò e scomparve per sempre.

Questa rovina fu il suolo amaro da cui crebbe la coscienza soggettiva in Grecia. Ed è importante notare la differenza tra la Grecia e le grandi città assire, il cui ingresso nella coscienza fu un varcare incespicando, sotto la spinta del loro stesso impeto, la soglia di un mondo confuso e infestato da demoni. Il mondo miceneo era stato invece un sistema sparso e diffuso di città di dimensioni minori guidate ciascuna da un proprio dio. Il crollo della mente bicamerale diede origine qui a una dispersione ancor maggiore, poiché venne a crollare l'intera società.

È persino plausibile che tutti questi sconvolgimenti politici siano stati la sfida a cui la grande epica fu una risposta indomita, e che i lunghi canti narrativi degli aedi da un campo di profughi all'altro fossero in definitiva l'espressione di una tensione a unirsi con un passato non lacerato da parte di un popolo recentemente nomade e in cerca di certezze perdute. I poemi sono zattere cui si aggrappano uomini in pericolo di affogare in menti non più sufficienti. E questo fattore unico, questa importanza della poesia in un caos sociale distruttivo, è la ragione per cui la coscienza greca, iniziando con una vaga fluorescenza, si aprirà a quella brillante luce intellettuale che ancora illumina il nostro mondo.

In questo capitolo mi propongo di guidare il lettore in un viaggio attraverso quanto si è conservato della letteratura greca arcaica. Purtroppo l'elenco dei testi è breve. Cominciando con l'*Illiade*, percorreremo successivamente l'*Odissea* e i poemi beotici attribuiti a Esiodo, passando poi ai frammenti dei poeti lirici ed elegiaci del VII secolo a. C. e un poco oltre. In questo viaggio eviterò di dare una descrizione, anche per sommi capi,

del paesaggio che attraverseremo. Questo compito è stato assolto meglio di quanto non possa fare io dalle varie storie della poesia greca arcaica. Io dirigerò invece l'attenzione del lettore su aspetti particolari che rivestono uno speciale interesse dal punto di vista della nostra teoria della coscienza.

Prima dovremo fare però alcune escursioni preliminari, analizzando in modo più approfondito soprattutto i termini dell'*Iliade* che hanno associazioni con fenomeni mentali.

UNO SGUARDO IN AVANTI ATTRAVERSO L'«ILIADE»

In uno dei capitoli precedenti ho affermato che l'*Iliade* è la nostra finestra sul passato bicamerale immediato. Qui propongo di metterci dall'altra parte di tale finestra e di guardare verso il lontano futuro cosciente, considerando questo grande e misterioso peana all'ira non tanto come il punto d'arrivo della tradizione verbale che lo ha preceduto, quanto come l'inizio stesso della nuova mentalità a venire.

Come abbiamo già visto (pp. 94 sgg.), le parole che nel greco successivo indicano gli aspetti di un'attività cosciente hanno nell'*Iliade* referenti più concreti e corporei. Ma il fatto stesso che queste parole siano venute in seguito ad assumere significati mentali suggerisce che esse possano essere una qualche sorta di chiave per comprendere il modo in cui si è sviluppata la coscienza greca.

Le parole che considereremo qui sono sette: *thumos*, *phrenes*, *noos* e *psyche*, tutte variamente tradotte come «mente», «spirito» o «anima», e *kradie*, *ker* e *etor*, spesso tradotte come «cuore» o a volte come «mente» o «spirito». La traduzione di ciascuna di queste sette parole come «mente» o qualcosa di simile è del tutto erronea e non ha alcuna giustificazione nell'*Iliade*. Semplicemente, e senza alcuna ambiguità, queste

parole designano parti oggettive dell'ambiente o del corpo umano. Fra un istante ci occuperemo di questi termini in modo più particolareggiato.

Ora, la prima domanda da porsi è perché queste entità debbano comparire nel poema. Ho già avuto occasione di sottolineare in precedenza che qui le principali istigazioni all'azione vengono dalla voce degli dèi, non dal *thumos*, dalle *phrenes*, dall'*etor*, ecc. Questi ultimi sono del tutto ridondanti. Anzi, spesso queste entità sembrano intralciare la semplice relazione di comando-obbedienza fra dio e uomo, sembrano fraporsi come un cuneo fra i due lati della mente bicamerale. A che cosa si deve dunque la loro presenza?

Esaminiamo più da vicino che cosa dev'essere accaduto all'inizio del crollo della mente bicamerale. Come abbiamo già visto (pp. 122 sg.), lo stimolo fisiologico delle voci allucinatorie, tanto in un uomo bicamerale quanto in uno schizofrenico del nostro tempo, è lo stress legato a una qualche decisione o conflitto. Ora, man mano che le voci degli dèi diventano sempre più insufficienti e inudibili durante questo caos sociale, possiamo supporre un aumento nella quantità di stress necessario per dare origine a una voce allucinatoria.

È quindi assai probabile che, quando l'organizzazione bicamerale della mente cominciò ad allentarsi, lo stress decisionale in situazioni nuove fosse molto maggiore che in precedenza, e che tanto la sua intensità quanto la sua durata crescessero progressivamente prima che si producesse la comparsa allucinatoria di un dio. E tale aumento dello stress doveva accompagnarsi a una varietà di concomitanti fisiologiche, mutamenti vascolari aventi come effetto sensazioni di bruciore, brusche variazioni nella frequenza della respirazione, tachicardia, ecc., reazioni che *nell'Iliade* sono chiamate rispettivamente *thumos*, *phrenes* e *kradie*. Tale è infatti il significato di queste parole, e non «mente» o cose simili. Man mano che le voci degli dèi diventano sempre meno udibili, queste reazioni interne, che

inducono a loro volta un più intenso stress, vengono associate sempre più spesso alle azioni umane che seguono ad esse, e assumono addirittura la funzione divina di iniziatrici apparenti dell'azione.

Le prove del fatto che, con queste supposizioni, siamo sulla strada giusta, si possono trovare nell'*Iliade* stessa. All'inizio del poema, Agamennone, signore di uomini ma schiavo di dèi, riceve dalle sue voci l'ordine di togliere Briseide dalle belle guance ad Achille, che l'aveva presa prigioniera. La reazione di Achille comincia *nell'etor*, ossia verosimilmente con un crampo all'intestino, dov'egli è in conflitto o diviso in due parti (*mermerizein*) sul dilemma se obbedire o no al suo *thumos*, cioè all'immediata sensazione interna di ira, che gli direbbe di uccidere il re che si è appropriato ingiustamente del suo bottino di guerra. Solo dopo questo intervallo di incertezza caratterizzato da crescenti spasmi al ventre e afflussi di sangue, quando già Achille sta estraendo la spada possente, il suo stress è abbastanza intenso da fargli apparire in un'allucinazione la dea Atena, terribile e splendente, che assume il controllo dell'azione (i, 188 sgg.) e gli dice che cosa deve fare.

Io intendo sostenere qui che il grado e l'estensione di queste sensazioni interne non erano così evidenti né chiamati in questo modo nel vero periodo bicamerale. Se ci è permesso postulare l'esistenza di una proto-*Iliade*, lo stadio orale del poema quale trovò espressione nelle prime generazioni di aedi, possiamo presumere che in essa la voce del dio non fosse preceduta da alcun intervallo come quello descritto nell'*Iliade* a noi nota, da nessun *etor* o *thumos*, e che l'uso, e come vedremo l'uso crescente, di queste parole in questo senso rifletta un mutamento della forma mentale, il cuneo insinuato fra dio e uomo che dette origine alla coscienza.

Ipostasi preconscie

A queste parole che in seguito vennero a significare qualcosa di simile alle operazioni della coscienza possiamo dare il nome di ipostasi preconscie. Il termine «ipostasi» significa, in greco, ciò che è posto sotto a qualcosa. Le ipostasi preconscie sono i fenomeni che vengono assunti come cause dell'azione allorché non sono più manifeste altre cause. In ogni situazione nuova, quando non ci sono dèi, non è un uomo ad agire, ma è una delle ipostasi preconscie a causare la sua azione. Queste sono dunque sedi di reazioni e di responsabilità che si presentano nella transizione fra la mente bicamerale e la coscienza soggettiva. Vedremo che la frequenza e il significato di questi termini cambiano gradualmente da un testo all'altro dall'850 circa al 600 a.C. e che nel VI secolo a.C. i loro referenti si fondono assieme in quella che noi chiameremmo mente cosciente soggettiva.²³⁶

Vorrei tradurre ed espandere qui ciò che ho appena detto in una formulazione più chiara, proponendo di questo sviluppo temporale delle ipostasi preconscie una divisione in quattro fasi:

I. Fase oggettiva. Si situa nell'epoca bicamerale, nella quale questi termini si riferiscono a semplici osservazioni esterne.

II. Fase interna. I termini sono passati a significare cose interne al corpo, in particolare certe sensazioni interne.

III. Fase soggettiva. I termini si riferiscono a processi che chiameremmo mentali; essi designano ora non più stimoli interni ritenuti cause di azioni ma spazi interni in cui possono verificarsi azioni metaforiche.

IV. Fase sintetica. Le varie ipostasi si uniscono in un sé cosciente capace di introspezione.

La ragione per cui, forse con una certa pretenziosità, ho presentato questi momenti come quattro fasi separate è per richiamare l'attenzione del lettore sulle importanti differenze

psicologiche di transizione dall'uno all'altro.

La transizione fra la prima e la seconda fase ebbe luogo all'inizio del periodo del crollo della mente bicamerale. Essa fu un effetto dell'assenza o insufficienza degli dèi e delle istruzioni da loro in precedenza fornite nel corso di allucinazioni. L'accumulo di stress in assenza di decisioni divine adeguate accresce le concomitanti psicologiche di tale stress finché queste ultime finiscono con l'essere definite con termini i quali in precedenza si riferivano solamente a percezioni di carattere esterno.

Assai più complessa è la transizione dalla seconda alla terza fase. Più complessa e molto più interessante. Al centro di questo sviluppo è il paraferendo generatore di metafore. Nel capitolo n del libro I ho delineato il processo in quattro parti della metafora: come il lettore ricorderà, si prende l'avvio da un termine meno noto chiamato metaferendo che dev'essere descritto, e lo si descrive applicandolo a un metaferente meglio noto che è in qualche modo simile ad esso. Di solito ci sono associazioni semplici del metaferente che ho chiamato paraferenti, i quali si proiettano poi a ritroso come attributi del metaferendo originale, che vengono chiamati paraferendi. Questi paraferendi sono generativi, nel senso che sono nuovi nella loro associazione col metaferendo. E questo è il modo in cui riusciamo a generare lo «spazio» in cui esercitiamo la nostra introspezione e che è il sostrato necessario della coscienza. Questo processo è in realtà molto semplice, come vedremo fra poco.

E infine anche la sintesi delle ipostasi separate nella coscienza unitaria della quarta fase è un processo distinto. Io penso che quando si consolidarono i significati soggettivi della terza fase di *thumos*, *phrenes*, ecc., il loro fondamento anatomico originario andò via via cancellandosi, facilitando in tal modo la loro confusione e unione sulla base dei metaferenti che avevano in comune, per esempio come «recipienti» o «persone». Ma

questa unità sintetica della coscienza potrebbe essere stata favorita anche da quella che potremmo chiamare la laicizzazione dell'attenzione e dal conseguente riconoscimento, da parte di questa, nel corso del VII secolo, di differenze individuali, un processo che dette origine a un nuovo concetto del sé.

Prima di considerare i dati disponibili in proposito, esaminiamo innanzitutto con maggiore abbondanza di particolari le ipostasi preconscie e i loro significati nell'*Iliade* in queste fasi. Le riportiamo cominciando dalle più importanti.

Thumos

Questa è la parola ipostatica di gran lunga più comune e importante dell'intero poema. Essa ha una frequenza tre volte maggiore rispetto a qualsiasi altra. In origine, nella fase oggettiva, doveva significare semplicemente un'attività percepita esteriormente, e non aveva nessuna connotazione interiore. Questo uso miceneo è documentato spesso nell'*Iliade*, specialmente nelle scene di battaglia, dove un guerriero che colpisce con la lancia nel posto giusto fa cessare il *thumos* o attività di un altro.

La seconda fase o fase interna, come abbiamo visto nell'ira di Achille, si presenta in una situazione di stress nuova, durante il periodo del crollo della mente bicamerale, quando la soglia di stress che si richiedeva per l'evocazione di voci allucinatorie era più elevata. Il *thumos* si riferisce allora a un insieme di sensazioni interne in risposta a crisi esterne. Doveva essere, a mio giudizio, un complesso di stimolazioni ben noto alla fisiologia moderna, la cosiddetta reazione di stress o di emergenza del sistema nervoso simpatico, con liberazione di adrenalina e noradrenalina dalle ghiandole surrenali. Questa reazione comprende la dilatazione dei vasi sanguigni nei muscoli striati e nel cuore, un aumento del tremore dei muscoli striati, un

brusco aumento della pressione sanguigna, la costrizione dei vasi sanguigni nei visceri addominali e nella pelle, il rilasciamento dei muscoli lisci, l'improvviso aumento dell'energia disponibile in conseguenza dello zucchero liberato nel circolo sanguigno dal fegato, e forse anche mutamenti percettivi conseguenti alla dilatazione delle pupille. Questo complesso era quindi l'insieme di sensazioni interne che precedeva un'attività particolarmente violenta in una situazione critica. Presentandosi in modo ricorrente, il tipo di sensazione comincia ad appropriarsi del vocabolo che in precedenza designava l'attività stessa. Da questo momento in poi è il *thumos* a conferire forza a un guerriero in battaglia, ecc. Tutti i riferimenti al *thumos* come sensazione interna nell'*Iliade* sono in accordo con questa interpretazione.

Ora, l'importante transizione alla terza fase, quella soggettiva, è già iniziata nell'*Iliade* stessa, benché non ancora in modo molto appariscente. La percepiamo nella metafora inespressa del *thumos* come qualcosa di simile a un recipiente: in vari passi *menos* o vigore è «infuso» nel *thumos* di qualcuno (XVII, 451; xxii, 312).

Il *thumos* viene anche paragonato implicitamente a una persona: non è Aiace che è ansioso di combattere ma il suo *thumos* (XIII, 73), né è Enea a rallegrarsi ma il suo *thumos* (XIII, 494; si veda anche xiv, 156). Se non è un dio, è il *thumos* a «spingere» più spesso un uomo a un'azione. E come se esso fosse un'altra persona, un uomo può parlare al suo *thumos* (xi, 403) e può udire ciò che questo ha da dirgli (VII, 68) o sentire la sua risposta come quella di un dio (ix, 702).

Tutte queste metafore sono estremamente importanti. Dire che le sensazioni interne di grandi mutamenti circolatori e muscolari sono una *cosa* in cui si può infondere forza, significa generare uno «spazio» immaginato, qui collocato sempre nel petto, che è l'antecedente dello spazio mentale della coscienza contemporanea. E confrontare la funzione di tale sensazione con quella di un'altra persona o anche con i meno frequenti interventi

degli dèi significa iniziare quei processi metaforici che in seguito diventeranno l'analogo «io».

Phrenes

L'ipostasi più comune nell'*Iliade*[^] dopo il *thumos*, sono le *phrenes*. L'origine delle *phrenes* nella fase oggettiva è più contestabile, ma il fatto che il termine sia usato quasi sempre al plurale potrebbe indicare che le *phrenes* si riferivano oggettivamente ai polmoni e che forse erano associate alla *phrasis* ossia al parlare.

Nella fase interna le *phrenes* diventano il complesso temporale delle sensazioni associate ai mutamenti respiratori e che provengono dal diaframma, dai muscoli intercostali della cassa toracica e dai muscoli lisci che circondano i bronchi e ne regolano il lume e quindi la resistenza al passaggio dell'aria, meccanismo controllato dal sistema nervoso simpatico. Bisogna ricordare qui con quanta prontezza la nostra respirazione reagisca a vari tipi di netta stimolazione ambientale. Uno stimolo improvviso ci fa «trattenere il respiro». I singhiozzi e il riso hanno chiaramente una netta stimolazione interna dal diaframma e dai muscoli intercostali. In situazioni di grande attività o di grande eccitazione c'è un aumento sia nella frequenza sia nella profondità della respirazione, con conseguente stimolazione interna. Di solito sia situazioni piacevoli sia situazioni sgradevoli si accompagnano a una respirazione più frequente. Un'attenzione momentanea è chiaramente correlata con una inibizione completa o parziale del respiro. In conseguenza di una sorpresa la frequenza della nostra respirazione aumenta e diviene irregolare.

A prescindere dalla frequenza degli atti respiratori, ci sono mutamenti unici anche nella proporzione di tempo occupata dall'inspirazione e dall'espiazione in ogni singolo ciclo

respiratorio. Queste variazioni si possono misurare nel modo migliore determinando la durata percentuale dell'inspirazione nel ciclo respiratorio. Questa durata è del 16 per cento circa nel parlare, del 23 per cento nel riso, del 30 per cento nel lavoro mentale che richiede concentrazione, del 43 per cento in stato di riposo, del 60 per cento o più in stati di eccitazione, del 71 per cento in soggetti che immaginano una situazione meravigliosa o sorprendente, e del 75 per cento nello spavento improvviso.²³⁷

Ciò che intendo dire qui è che le nostre *phrenes*, cioè il nostro apparato respiratorio, registrano per così dire ogni cosa che facciamo in modi totalmente distinti e distinguibili. È quanto meno possibile che la presenza di questo specchio interno del comportamento fosse molto più evidente nel mondo interamente fatto di stimoli della mente preconsce di quanto non lo sia per noi. E certamente il suo complesso mutevole di stimolazioni interne ci fa comprendere perché le *phrenes* siano così importanti nel periodo di transizione alla coscienza, e perché il termine sia usato in tanti modi funzionalmente diversi nella poesia che stiamo esaminando in questo capitolo.

Iliade esso può essere tradotto spesso semplicemente come «polmoni». Le nere *phrenes* di Agamennone si riempiono d'ira (i, 103) e noi possiamo immaginare la respirazione sempre più profonda man mano che la sua ira cresce. Automedonte riempie le sue scure *phrenes* di vigore e di forza, ossia respira profondamente (XVII, 499). I cervi spaventati non hanno più forza nelle *phrenes* dopo la corsa, sono senza fiato (iv, 245). Quando si piange, il dolore «viene alle» *phrenes* (i, 362; vili, 124), o le *phrenes* respiratorie possono «contenere» il timore (x, 10) o la gioia (ix, 186). Anche queste espressioni sono in parte metaforiche e associano quindi alle *phrenes* una sorta di spazio contenitore.

In pochissimi casi l'uso del vocabolo *phrenes* si colloca più chiaramente nella terza fase, nel senso di spazio mentale interiore. Sono questi i casi in cui si dice che le *phrenes*

«contengono» e forse «custodiscono» informazioni. A volte queste informazioni provengono da un dio (i, 55), altre volte da un altro essere umano (i, 297).

Studi di laboratorio hanno dimostrato che anche una semplice esperienza sensoriale di un oggetto, il suo riconoscimento, il richiamo del nome ad esso associato, possono tutti venire osservati attraverso la simultanea registrazione del respiro.²³⁸ Non sorprende quindi che, quando una qualche sensazione interna è connessa per la prima volta a funzioni come il riconoscimento e il richiamo, essa venga localizzata nelle *phrenes*. Quando si dice che le *phrenes* possono riconoscere eventi (xxii, 296), si fa una metafora assimilandole a una persona, e i paraferendi della «persona», ossia qualcosa che può agire in uno spazio, vengono proiettati a ritroso nelle *phrenes* per dar loro una spazialità metaforica e renderle metaforicamente capaci di altre attività umane. Similmente troviamo che, come una persona, 1 e *phrenes* di un uomo possono talvolta «essere persuase» da un altro uomo (vii, 120), o anche da un dio (iv, 104). Le *phrenes* possono forse anche «parlare» come un dio, come quando Agamennone dice di avere obbedito alle sue funeste *phrenes* (ix, 119). Questi casi sono molto rari nell'*Iliade*, ma indicano la direzione nella quale si svilupperà la coscienza nel corso dei due secoli seguenti.

Kradie

Questo termine, che in seguito muterà la sua grafia in *kardia* dando infine origine all'aggettivo «cardiaco», non è così importante o misterioso come altre ipostasi. Esso si riferisce al cuore e di fatto è l'ipostasi più comune ancora in uso. Quando noi, nel XX secolo, vogliamo essere sinceri, parliamo ancora col cuore, non con la coscienza. È nel cuore che alberghiamo i pensieri più profondi e che teniamo le nostre convinzioni più

radicate. Ed è col cuore che amiamo. È curioso che i polmoni o *phrenes* non abbiano mai conservato il loro ruolo ipostatico, come ha fatto invece la *kradie*.

In origine il vocabolo doveva significare semplicemente «tremito», derivando dal verbo *kroteo*, «io batto». Nel greco arcaico *kradie* alcune volte significa addirittura «ramo tremante». Poi, nell'interiorizzazione della seconda fase avvenuta durante le invasioni doriche, il tremito che si poteva vedere con gli occhi e percepire esternamente con la mano diventa il nome che designa la sensazione interna del batticuore in risposta a situazioni esterne. Con poche eccezioni, è questo il suo referente nell'*Iliade*. Nessuno crede ancora a qualcosa nel suo cuore.

Si pensi anche qui all'estesa letteratura moderna sulle reazioni del cuore al modo in cui noi percepiamo il mondo. Come la respirazione o l'azione del sistema nervoso simpatico, il sistema cardiaco è estremamente sensibile a particolari aspetti dell'ambiente. Almeno un commentatore recente ha introdotto il concetto di *mente cardiaca*, definendo il cuore un organo di senso specifico per l'ansia, come gli occhi sono l'organo di senso per la vista.²³⁹ In questa concezione l'ansia non è nessuno dei poetici omologhi che noi possiamo usare nella nostra coscienza per descriverla. Essa è piuttosto una sensazione tattile interna delle terminazioni nervose sensorie del tessuto cardiaco, sintonizzata sul potenziale d'ansia dell'ambiente.

Presentata in questi termini, l'idea è dubbia, ma è comunque sana psicologia omerica. Nell'*Iliade* un vile non è qualcuno che ha paura, ma qualcuno la cui *kradie* batte forte (xiii, 282). L'unico rimedio è che Atena «infonda» forza nella *kradie* (n, 452), o che Apollo «infonda» in essa coraggio (xxi, 547). Il metaferente del recipiente costruisce qui uno «spazio» nel cuore in cui in seguito gli uomini potranno collocare le loro credenze ed emozioni, e ponderare profondamente le cose.

Etor

Di solito i filologi traducono sia *kradie* sia *etor* come «cuore», e non c'è dubbio che una parola possa avere dei sinonimi. Ma in casi così importanti come l'assegnazione di particolari localizzazioni a sensazioni e forze d'azione, io esiterei ad affidarmi a interpretazioni aprioristiche: sono convinto che per i greci arcaici questi termini dovevano rappresentare localizzazioni e sensazioni diverse. A volte essi sono addirittura chiaramente distinti nel testo (xx, 169). Ardisco perciò prospettare la tesi che nella prima fase *etor* doveva derivare dal sostantivo *etron*, «ventre», il quale nella seconda fase si internalizzò nelle sensazioni del tratto gastrointestinale, e particolarmente dello stomaco. E anzi testimonianze di ciò sono rintracciabili nella stessa *Iliade*, dove si dice chiaramente che cibo e bevanda si prendono per soddisfare l'*etor* (xix, 307).²⁴⁰ Questa traduzione è anche più appropriata in altre occasioni, come quando un guerriero che combatte in prima fila perde il suo *etor* o viscere quando viene sventrato (v, 215).

Più importante è però il campo di stimoli che l'*etor* fornisce per il funzionamento mentale. Noi sappiamo che l'apparato gastrointestinale ha un vasto repertorio di risposte a situazioni umane. Tutti conoscono la sensazione di vuoto allo stomaco che si prova quando si ricevono cattive notizie, o il crampo epigastrico quando si evita per un soffio un incidente automobilistico. L'intestino reagisce altrettanto prontamente a stimoli emotivi di minore intensità, e tali risposte possono essere osservate facilmente sullo schermo fluoroscopico.²⁴¹ Le contrazioni dello stomaco e la peristalsi si arrestano in coincidenza con uno stimolo sgradevole e possono addirittura essere rovesciate se il carattere sgradevole dello stimolo supera un certo livello. Anche l'attività secretoria dello stomaco è estremamente sensibile a esperienze emotive. Lo stomaco è anzi uno fra gli organi più reattivi del corpo, e risponde con i suoi

spasmi, col vomito, le contrazioni e l'attività secretoria a quasi tutte le emozioni e sensazioni. È questa la ragione per cui i disturbi all'apparato gastrointestinale furono i primi ad essere riconosciuti come psicosomatici.

È quindi plausibile che questo spettro di sensazioni gastrointestinali fosse ciò a cui ci si riferiva con la parola *etor*. Quando Andromaca ode il lamento di Ecuba, il suo *etor* le sale alla gola, essa cioè è sul punto di vomitare (xxii, 452).²⁴² Quando Achille si fa beffe della preghiera di Licaone di risparmiargli la vita, è *l'etor* di Licaone, assieme alle sue ginocchia, ad «allentarsi» e indebolirsi (xxi, 114). Noi diremmo che si sente un improvviso vuoto dentro. E quando gli dèi stessi vengono a prender parte alla battaglia, è *l'etor* di Zeus che ride di gioia, o, come diremmo noi oggi, Zeus si sbellica dalle risate (xxi, 389).

Nel caso dell'*or* non è usata la metafora del recipiente, abituale nel caso delle altre ipostasi, forse perché lo stomaco contiene già cibo. Appunto per questo, vedremo che *l'etor* non diventerà una parte importante di una forma mentale cosciente nella letteratura successiva.

Penso che risulti ovvio al lettore dotato di conoscenze mediche che gli argomenti di cui stiamo occupandoci a proposito delle ipostasi preconscie riguardano da vicino qualsiasi teoria delle malattie psicosomatiche. Con il *thumos*, le *phrenes*, la *kradie* e *l'etor* abbiamo coperto i quattro sistemi che costituiscono i bersagli principali di tali malattie. E il fatto che essi compongano il fondamento stesso della coscienza, o di una presa di coscienza primitiva e parziale, ha conseguenze importanti per ciò che riguarda la teoria medica.

Accennerò solo di passaggio al *ker*, in parte perché esso sarà sempre meno legato a questa storia della coscienza, ma anche perché la sua derivazione e il suo significato sono piuttosto oscuri. È possibile che questo termine sia venuto da *cheir* e sia stato quindi somatizzato nel tremore delle mani e delle membra,

ma è più probabile che derivi dalla stessa radice di *kardia* in un dialetto diverso. Certo il passo *dell'Odissea* in cui si dice che un guerriero viene ferito là dove le *phrenes* o polmoni sono vicini al *ker* pulsante (xvi, 481) lascia sussistere ben pochi dubbi. Il *ker* viene designato quasi sempre come l'organo dell'afflizione e ha un'importanza limitata.

Di estrema importanza è invece l'ipostasi che segue. Diciamo subito che la parola è inconsueta *nell'Iliade*, così inconsueta da indurre il sospetto che sia stata aggiunta da generazioni tarde di aedi. Ma pur prendendo l'avvio da una posizione così secondaria *nell'Iliade*, essa viene a occupare ben presto il centro del nostro argomento. Eccola.

Noos

Finora ci siamo occupati di sensazioni interne vaste e inconfondibili, che occorreva nominare solo in momenti di tumulto e di crisi, e che presero quindi il nome da una percezione esterna oggettiva. *Noos*, derivando da *noeo*, «io vedo», è la percezione stessa. E venendo ad esso nei nostri viaggi intellettuali ci troviamo in una regione molto più ricca e potente.

Come infatti abbiamo visto in un capitolo precedente, i termini che usiamo per descrivere la nostra vita cosciente sono in gran parte attinti all'ambito della vista. Noi «vediamo» con P«occhio» della mente soluzioni che possono essere «brillanti» o «oscuri», e così via. La vista è il nostro recettore della distanza per eccellenza. Essa è il nostro senso dello spazio, in un modo che è irraggiungibile da parte di qualsiasi altra modalità sensoriale, ed è questa qualità spaziale, come abbiamo visto, a costituire il fondamento stesso e il tessuto della coscienza.

È interessante notare, per inciso, che non c'è un'ipostasi per l'udito come c'è per la vista. Ancor oggi noi non udiamo con

l'orecchio della mente, così come vediamo con l'occhio della mente, né chiamiamo squillante una mente intelligente, così come la chiamiamo brillante. La causa di ciò va vista probabilmente nel fatto che l'udito era l'essenza stessa della mente bicamerale, e in quanto tale presenta rispetto alla vista le differenze che ho già discusso (libro I, cap. iv). L'avvento della coscienza può essere interpretato, in senso molto generale, come un passaggio da una mente uditiva a una mente visiva.

Questo spostamento può essere osservato per la prima volta, anche se in modo ancora un po' discontinuo, nell'*Iliade*. L'origine oggettiva micenea del termine *noos* è presente in espressioni oggettive riguardanti il vedere, o nel suo uso col senso di «vista» o «spettacolo». Esortando i suoi uomini alla lotta, un guerriero può dire che non c'è miglior *noos* di uno scontro corpo a corpo col nemico (xv, 510). E Zeus tiene Ettore nel suo *noos* (xv, 461).

Ma anche la seconda fase di interiorizzazione del *noos* è evidente nell'*Iliade*. Il *noos* è localizzato nel petto (m, 63). Quanto è strano per noi che non fosse situato negli occhi! Forse questa localizzazione è dovuta al fatto che, nel suo nuovo ruolo, cominciava a essere fuso col *thumos*. In effetti il *noos* riceve aggettivi più adatti al *thumos*, come intrepido (m, 63) e forte (xvi, 688). E Odisseo dissuade gli achei dal mettere in mare le loro navi dicendo loro che non sanno ancora quale genere di *noos* sia in Agamennone (n, 192). Un uso che a noi suona assai moderno si trova nel primissimo episodio, quando Teti, consolando Achille piangente, gli chiede: «Che cruccio ti grava sulle *phrenes*? Parla, non tenerlo nascosto nel *noos*, così che possiamo conoscerlo entrambi» (i, 363). ²⁴³ Con l'eccezione di questo esempio, non esistono altri casi di soggettivazione nell'*Iliade*. Nessuno prende decisioni nel proprio *noos*. Il pensiero non ha sede nel *noos*, e neppure la memoria. Pensiero e memoria sono ancora nelle voci di quelle organizzazioni del lobo temporale destro che sono chiamate *dèi*.

Le cause precise di questa interiorizzazione della vista in un recipiente in cui la visione possa essere «contenuta» richiederà uno studio molto più accurato di quello che possiamo affrontare qui. Forse si trattò semplicemente di un generalizzarsi di quell'interiorizzazione che doveva essersi verificata in precedenza nel caso delle vaste sensazioni interne di cui ci siamo già occupati. Oppure può darsi che l'osservazione di differenze esterne in esuli di diversa provenienza, come abbiamo già menzionato (pp. 265 sg.), abbia richiesto l'assunzione di questa ipostasi visiva, la quale poteva essere diversa in uomini diversi, facendo loro vedere cose diverse.

Psyche

Veniamo infine alla parola che dà il suo nome alla psicologia. Essa deriva probabilmente da *psycho*, «io respiro», e così come è usata in genere nell'*Iliade*, si è interiorizzata nelle sostanze vitali. *Psyche* sembra essere per lo più usata esattamente nello stesso modo in cui noi useremmo la parola «vita», ma quest'affermazione può essere molto sviante. «Vita», per noi, significa infatti qualcosa circa un periodo di tempo, un intervallo fra nascita e morte, pieno di eventi e di sviluppi concernenti un certo personaggio. Nell'*Iliade* non c'è assolutamente nulla del genere. Quando una lancia colpisce il cuore di un guerriero, la sua *psyche* si dissolve (v, 296), è distrutta (xxii, 325) o semplicemente lo lascia (xvi, 453) o viene espulsa tossendo attraverso la bocca (ix, 409), o esce via col sangue da una ferita (xiv, 518; xvi, 505): non c'è alcuna indicazione concernente il tempo o la fine di qualcosa. In una parte del canto XXIII c'è un significato diverso del termine *psyche*, significato di cui ci occuperemo alla fine di questo capitolo. In generale, però, la *psyche* è, molto semplicemente, qualcosa di posseduto che può essere tolto, e sotto questo aspetto è simile al *thumos* o attività,

parola cui è spesso associata.

Nel tentativo di comprendere questi termini, dobbiamo astenerci dalla nostra abitudine cosciente di costruire in essi uno spazio prima che ciò sia accaduto storicamente. In un certo senso, la *psyche* è la più primitiva fra queste ipostasi preconscie; essa è semplicemente la proprietà di respirare o di sanguinare o altro in quell'oggetto fisico chiamato uomo o animale, una proprietà che può essergli presa come premio (xxii, 161) da una lancia che lo colpisca nel punto giusto. E in generale, prescindendo cioè dalle eccezioni che discuterò alla fine di questo capitolo, l'uso principale della parola *psyche* nell'*Iliade* non progredisce oltre questo livello. Nessuno mai in alcun modo vede, decide, pensa, sa, teme o ricorda qualcosa nella sua *psyche*.

Queste sono dunque le presunte entità all'interno del corpo che, in virtù di una metafora letteraria, dell'essere assomigliate a recipienti e a persone, ottengono le stesse qualità spaziali e comportamentali che nella letteratura posteriore si svilupperanno nello spazio mentale unificato col suo analogo «io» che arriveremo alla fine a chiamare coscienza. Ma nell'additare questi inizi nell'*Iliade*, vorrei ricordare al lettore che i contorni delle principali azioni del poema sono divinamente dettati e non coscienti, come ho già sottolineato (pp. 98 sgg.). Queste ipostasi preconscie non entrano in alcuna delle decisioni principali, ma svolgono senza dubbio nell'*Iliade* un ruolo sussidiario. È in effetti come se la mente cosciente unitaria dell'epoca successiva si affacciasse qui nell'*Iliade* come sette entità differenti, ciascuna con una funzione lievemente diversa e con una distinzione nei confronti delle altre che per noi oggi è quasi impossibile valutare.

LE ASTUZIE DELL'«ODISSEA»

Dopo l'*Iliade*, V *Odissea*. E chiunque rilegga questi poemi senza preconcetti e uno dopo l'altro si accorge di quale enorme differenza li divida nella forma mentale. C'è ovviamente ancora chi ama pensare che queste due grandi composizioni epiche siano state messe per iscritto, e addirittura composte, da un uomo di nome Omero, l'*Iliade* nella giovinezza e l'*Odissea* nella maturità. Più ragionevole mi sembra l'opinione che l'*Odissea* sia seguita all'*Iliade* ad almeno un secolo o più di distanza e che sia stata anch'essa opera di una successione di aedi anziché di un uomo solo.

A differenza dell'*Iliade*, però, l'*Odissea* non è un poema epico, bensì una serie di poemi epici, che in origine concernevano probabilmente vari eroi e che in epoca posteriore furono riuniti attorno alla figura di Odisseo. Né del resto è difficile capire perché ciò sia avvenuto. Odisseo, almeno in alcune parti della Grecia, era divenuto la figura centrale di un culto che consentì a popoli conquistati di sopravvivere. Egli divenne l'«astuto Odisseo», e forse aedi più tardi inserirono questo epiteto nell'*Iliade* per ricordare ai loro ascoltatori l'*Odissea*. Resti archeologici attestano consacrazioni a Odisseo compiute qualche tempo dopo il 1000 a.C. e sicuramente prima dell'800 a.C. ²⁴⁴ Si trattava spesso di tripodi in bronzo curiosamente connessi al culto, con dediche come in precedenza sarebbero state fatte a un dio. Agoni in onore di Odisseo furono tenuti a Itaca almeno a partire dal IX secolo a.C., proprio quando Pisola stava di nuovo per essere invasa da Corinto. In una parola, Odisseo dai mille stratagemmi è l'eroe della nuova mentalità di come sopravvivere in un mondo in rovina, i cui dèi hanno perso vigore.

L'*Odissea* annuncia questo fatto nella sua quinta parola, *polytropon*, «che molto gira». È un viaggio ambiguo, tortuoso. È la scoperta stessa dell'inganno, la sua invenzione e celebrazione.

Essa canta i raggiri, le dissimulazioni, i sotterfugi, le trasformazioni e i riconoscimenti, le droghe e l'oblio, le sostituzioni di una persona a un'altra, storie all'interno di storie e uomini all'interno di uomini.

Il contrasto con l'*Iliade* è sorprendente. Tanto nelle parole quanto nei fatti e nei personaggi l'*Odissea* descrive un mondo nuovo e diverso, abitato da esseri nuovi e diversi. Gli dèi bicamerali dell'*Iliade*, passando nell'*Odissea*, sono diventati deboli, si tengono sulla difensiva. Si travestono di più e indulgono persino all'uso di bacchette magiche. La mente bicamerale, per sua stessa definizione, dirige molto meno le azioni degli uomini. Gli dèi hanno meno da fare, e come spettri che si allontanano parlano di più fra loro – e in modo così tedioso! Le iniziative passano da loro – a volte anche contro di loro – ai personaggi umani più coscienti, anche se sorvegliati da uno Zeus che, nel perdere il suo potere assoluto, ha acquistato un interesse per la giustizia simile a quello di Lear. Veggenti e presagi, questi segni del crollo della bicameralità, diventano più comuni. Semidei, maghe che sottraggono agli uomini la loro umanità, giganti con un occhio solo e sirene, che ricordano i genii che avevano segnato il crollo della bicameralità nei bassorilievi assiri di alcuni secoli prima, attestano un profondo mutamento nella forma mentale. E i grandi temi dell'*Odissea*, peregrinazioni lontano dalla patria, rapimenti e riduzioni in schiavitù, cose nascoste e cose recuperate, sono senza dubbio echi del crollo sociale seguito alle invasioni doriche quando la coscienza soggettiva si affacciò per la prima volta in Grecia.

Tecnicamente la prima cosa da notare è il mutamento di frequenza con cui vengono usate le ipostasi preconscie. Questi dati possono essere desunti facilmente dalle concordanze dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, e i risultati attestano vigorosamente un aumento di frequenza assai accentuato per *phrenes*, *noos* e *psyche*, e un calo altrettanto netto nell'uso della parola *thumos*.

Ovviamente potremmo dire che il minore uso che si fa di questa parola nell'*Odissea* è dovuto al diverso argomento del poema, ma si tratterebbe di una petizione di principio, perché appunto il cambiamento di tema fa parte di quest'intera trasformazione della natura stessa dell'uomo. Le altre ipostasi sono passive. Il *thumos*, la reazione di emergenza del sistema nervoso simpatico a nuove situazioni, prodotta dall'adrenalina, è l'antitesi a tutto ciò che v'è di passivo. Le metafore che possono essere costruite attorno a questo metaferendo di un aumento improvviso di energia non sono le metafore visive passive che con maggiore facilità portano alla soluzione di problemi.

Di contro, nel corso di questo periodo, si raddoppia la frequenza della parola *phrenes*, mentre si triplica quella delle parole *noos* e *psyche*. Anche in questo caso si potrebbe sostenere che la maggiore frequenza di queste parole sia semplicemente un'eco del mutamento di tema. E, ancora una volta, proprio questo è il punto. La poesia, da descrizione oggettiva di eventi esterni, si soggettivizza diventando espressione personale cosciente.

Ma a noi non interessa solo la frequenza di queste parole nell'*Odissea*, bensì anche il mutamento del loro significato intrinseco e dei metaferenti usati per esse. Man mano che gli dèi vanno abbandonando la direzione delle cose umane, le ipostasi preconscie assumono parte delle loro funzioni divine, avvicinandosi alla coscienza. Il *thumos*, nonostante la diminuita frequenza con cui compare, è ancora la parola ipostatica più comune. La sua funzione è però cambiata. Esso è pervenuto alla fase soggettiva ed è simile a un'altra persona. È il *thumos* del porcaro Eumeo a «comandargli» di tornare da Telemaco (xvi, 466). Nell'*Iliade* sarebbe stato un dio a parlare. E mentre nell'*Iliade* nel «recipiente» del *thumos* può essere «infuso», da parte del dio, *menos* o vigore, nell'*Odissea* può esservi «messo» un intero riconoscimento. Euriclea riconosce Odisseo sotto il suo

travestimento toccandone la cicatrice perché un dio ha «messo» il riconoscimento nel suo *thumos* (xix, 485). (Si osservi che si tratta di riconoscimento, non di richiamo alla memoria). E le ancelle di Penelope sanno nel loro *thumos* che il figlio di lei è partito (iv, 730).

Anche le *phrenes* hanno acquistato le qualità spaziali della terza fase. Nelle *phrenes* può essere messa persino la descrizione di un possibile evento futuro, come quando Odisseo ordina a Telemaco, come scusa per privare i Proci delle armi, di dire che un *daimon* (nell'*Iliade* sarebbe stato almeno un dio) ha messo nelle sue *phrenes* timori di liti fra loro (xix, 10). Nell'*Iliade* non ci sono segreti. Nell'*Odissea* invece ce ne sono molti, e sono «tenuti» nelle *phrenes* (xvi, 459). Mentre nell'*Iliade* le ipostasi preconscie erano quasi sempre localizzate in modo chiaro, nell'*Odissea* la loro natura sempre più spiccatamente metaforica ne confonde la distinzione anatomica. Persino il *thumos* in un punto è localizzato all'interno dei polmoni o *phrenes* (xxii, 38).

Ma c'è un altro uso, ancora più importante, della parola *phrenes*, che in origine si riferiva ai polmoni e poi alle sensazioni complesse della respirazione: questo uso si pone ai primissimi inizi della morale. Nessuno è morale fra le marionette controllate dagli dèi dell'*Iliade*. Bene e male non esistono. Nell'*Odissea*, invece, Clitemnestra all'inizio riesce a resistere a Egisto perché le sue *phrenes* sono *agathai*, parola le cui possibili radici le darebbero il significato di «molto simili a un dio». E in un altro punto sono 11 *phrenes agathai*, divine o buone, di Eumeo che gli ricordano di fare offerte agli dèi (xiv, 421). E similmente è alle *agathai* o buone *phrenes* di Penelope che si devono la sua castità e fedeltà all'assente Odisseo (xxiv, 194). Non è ancora Penelope a essere *agathe*, ma solo lo spazio metaforico nei suoi polmoni.

Cose simili si potrebbero dire per le altre ipostasi preconscie. Preannunci di distruzione vengono «uditi» dalla *kradie* o dal cuore palpitante di Odisseo quando, sbalzato dalla zattera, viene gettato in un mare tempestoso (v, 389). Ed è il suo

ker, ancora il suo cuore tremante o forse le sue mani tremanti, a fare piani per la rovina dei Proci (xviii, 344). *Nell'Iliade* sarebbero stati dèi a parlare. Il *noos*, pur comparando più spesso che nell'*Iliade*, talvolta non è mutato, ma più spesso si trova anch'esso nella terza fase, quella della soggettivizzazione. A un certo punto Odisseo inganna Atena (cosa impensabile nell'*Iliade*!) e la guarda sempre rivolgendo nel suo *noos* pensieri di grande scaltrezza (XIII, 255). Oppure il *noos* può essere simile a una persona che è felice (vili, 78) o crudele (xviii, 381), che non si può ingannare con incantesimi (x, 329) o che si può conoscere (i, 3). Anche nell'*Odissea* la *psyche* significa di solito «vita», ma forse con un maggior senso di ampiezza temporale. Su alcune eccezioni molto importanti rispetto a quest'uso riferiremo in seguito.

La crescita verso una coscienza soggettiva nell'*Odissea* è visibile non solo nel maggior uso delle sue ipostasi preconscie e nella loro interiorità spaziale e personificazione, ma ancor più chiaramente nei fatti narrati e nei rapporti sociali. Questi comprendono l'insistenza sull'inganno e sulla scaltrezza cui ho già accennato. *Nell'Iliade* i riferimenti al tempo sono rari e imprecisi, quando non mancano addirittura, mentre l'*Odissea* presenta una crescente spazializzazione del tempo nell'uso di parole temporali, come «cominciare», «esitare», «rapidamente», «durare», ecc., e nel più frequente riferimento al futuro. Cresce inoltre il divario fra i termini astratti, più numerosi, e i concreti, mentre, come ci si sarebbe potuti attendere, diminuiscono marcatamente le similitudini, essendocene meno bisogno. Sia la frequenza sia il modo dei riferimenti di Odisseo a se stesso sono a un livello del tutto diverso da quello degli autoriferimenti dell'*Iliade*. Anche questa è un'indicazione del crescere di una nuova forma mentale.

Vorrei concludere questa discussione necessariamente breve di un poema di grandissima importanza richiamando

l'attenzione del lettore su un mistero: la storia raccontata è, nel suo complesso, un mito che riguarda l'argomento stesso di cui ci stiamo occupando. L'*Odissea* è la storia di un'identità, di un viaggio verso il sé che viene prendendo forma nel crollo della mente bicamerale. Io non pretendo qui di dare una risposta alla profonda domanda del perché debba essere così, perché mai le muse, questa espressione del lobo temporale destro, che cantano questo poema epico attraverso gli aedi, debbano narratizzare la propria caduta, la propria dissoluzione nel pensiero soggettivo e celebrare l'ascesa di una nuova forma mentale che soverchierà l'atto stesso del loro canto. Perché questo è quanto sembra accadere.

Voglio dire – e io stesso faccio fatica a crederlo – che tutta questa leggenda così complessa e articolata, che può essere considerata in modo così chiaro una metafora della grande transizione verso la coscienza, non fu composta, progettata e messa assieme da poeti coscienti di ciò che stavano facendo. È come se il lato divino dell'uomo bicamerale stesse approssimandosi alla coscienza prima del lato umano, l'emisfero destro prima dell'emisfero sinistro. E se questa tesi può apparirci incredibile e noi siamo inclini a chiederci con retorico scherno com'è possibile che un poema esso stesso leggibile come una sorta di viaggio verso la coscienza sia stato composto da uomini non coscienti, possiamo però chiederci anche, con lo stesso fervore retorico, com'è possibile che sia stato composto da uomini coscienti. E a questa domanda seguirebbe lo stesso silenzio. Noi non conosciamo la risposta a nessuna di queste due domande.

Ma è così. E mentre questa serie di storie passa dal pianto dell'eroe su una spiaggia straniera, trattenuto in schiavitù bicamerale alla sua bella dea Calipso, attraverso un mondo di semidei, di prove e di inganni, alle sue bellicose grida di sfida in un palazzo libero ormai dai suoi rivali, dalla trance al travestimento e al riconoscimento, dal mare alla terra, da est a

ovest, dalla sconfitta alla riconquista delle proprie prerogative, il lungo canto è tutto un'odissea verso l'identità soggettiva e il suo trionfante riconoscimento e un lasciarsi alle spalle la schiavitù allucinatória del passato. Da passivo trastullo di una divinità a leone lordato di sangue presso il suo focolare, Odisseo diventa «Odisseo».

Ad alcune delle opere che seguono cronologicamente farò solo un breve cenno. Fra di esse vi sono i cosiddetti *Inni omerici*, i quali però si sono rivelati in gran parte di epoca molto più tarda. Ci sono inoltre i poemi composti in Beozia, a nord-est di Atene, nell'VIII secolo a.C., molti dei quali erano un tempo attribuiti a una figura leggendaria di nome Esiodo. Purtroppo i testi che si sono conservati sono spesso un miscuglio di frammenti poetici tratti da fonti chiaramente diverse e malamente emendati. La maggior parte di questi testi presentano scarso interesse ai nostri fini. L'elencazione, spesso tediosa, dei rapporti genealogici fra gli dèi contenuta nella *Teogonia* è datata di solito a poco tempo dopo l'*Odissea*, ma le parole ipostatiche contenute in questo poema sono in numero minore rispetto ai poemi omerici e non presentano alcuno sviluppo. L'interesse principale della *Teogonia* risiede nel fatto che l'attenzione in essa testimoniata alla vita intima degli dèi è forse una conseguenza del loro silenzio, un'altra espressione della nostalgia per l'età dell'oro esistita prima delle invasioni doriche.

Di interesse molto maggiore è invece il problema affascinante presentato dal testo, attribuito allo stesso Esiodo, noto come *Le opere e i giorni*.²⁴⁵ Quest'opera è chiaramente una mescolanza di varie cose, una sorta di barbanera destinato a un contadino beotico, molto povero e sgobbone. Il suo mondo è lontanissimo da quello dei grandi poemi omerici. Anziché trovare qui il racconto delle imprese grandiose di un eroe agli ordini dei suoi dèi, troviamo istruzioni per il contadino (che può obbedire o no ai suoi dèi) su come lavorare la terra, sui giorni propizi, e insieme troviamo un nuovo senso, assai interessante,

della giustizia.

In superficie, questo zibaldone di rudi aspetti della vita agreste e di nostalgia per un'età dell'oro che non esiste più sembra scritto da un contadino che gli studiosi identificano con Esiodo e che, a quanto pare, si lagna col fratello Perse dell'ingiustizia della sentenza che ha diviso la fattoria del padre, e intanto, curiosamente, gli dà ogni genere di consigli, dalla morale al matrimonio, dal modo in cui trattare gli schiavi ai problemi della semina e dell'eliminazione delle acque di scolo. Il poema è ricco di osservazioni come la seguente: «Stolto Perse! Lavora al lavoro che gli dèi hanno prescritto per gli uomini sì che tu con amara sofferenza del *thumos* non debba, insieme con la moglie e i figli, cercare di che vivere presso i tuoi vicini» (397 sgg.).

Così almeno intende il poema la maggior parte degli studiosi. Ma è quanto meno possibile un'altra interpretazione: che le parti più antiche del poema siano state scritte in realtà non da Esiodo, che non è mai menzionato nel poema, ma dalla mano dello stesso Perse, e che queste parti principali del poema siano le ammonizioni della sua voce bicamerale divina che gli consigliava che cosa fare. Se questa ipotesi dovesse sembrare inverosimile al lettore, vorrei ricordargli i pazienti schizofrenici, i quali odono a volte per un'intera giornata voci autoritarie simili, le quali li ammoniscono in un tono analogo.

Forse non avrei dovuto usare la parola «scritte». Più probabilmente il poema fu dettato a uno scriba, come avvenne per le ammonizioni bicamerale di un contemporaneo di Perse, Amos, il pastore di Israele. E avrei dovuto anche parlare di recensione più antica del poema principale, e dire che la protesta ai versi cruciali 37-39 venne aggiunta in seguito (così come tutti, da Plutarco in poi, hanno riconosciuto che sono stati aggiunti in un secondo tempo i versi 654-662). Può darsi anche che questi versi si riferissero in origine a una qualche sorta di lotta bicamerale per il controllo del comportamento troppo soggettivo,

e perciò (a quell'epoca) poco vantaggioso, di Perse.

Le ipostasi preconscie in *Le opere e i giorni* ricorrono pressappoco con le stesse frequenze dell'*Odissea*. *Thumos* è quella più comune e in metà circa delle sue diciotto ricorrenze è un semplice impulso interno della seconda fase a una qualche attività, o un luogo di gioia o di tristezza. Altrimenti è uno spazio tipico della terza fase in cui possono essere «messi», «custoditi» o «racchiusi» informazioni (27), consigli (297, 491), cose viste (296) o «guai» (499). Anche 1 e *phrenes* sono come un ripostiglio, dove devono essere custoditi i consigli che vengono dati costantemente nel poema (107, 274), e dove lo stolto Perse deve «osservarli» con cura. La *kradie* ha il metaferente di una persona più che di un recipiente e può essere ben disposta (340) o adirata (451), può approvare o non approvare cose (681). Le ipostasi *psyche* (686) e *etor* (360, 593) non sono invece sviluppate e significano rispettivamente «vita» e «ventre».

Noos è interessante perché, in tutt'e quattro i casi in cui compare, in *Le opere e i giorni*, è simile a una persona con un comportamento morale. In due casi (67, 74) rispettivamente non ha e ha pudore e in un altro è *adikos*, senza una buona direzione (260). Uno studio più approfondito dovrebbe illustrare nei particolari lo sviluppo del termine *dike*. Il suo significato originario era «indicare» (donde la parola dito), e nell'*Iliade* la sua traduzione più contenuta è «direzione», nel senso di indicazione di che cosa fare. Sarpedonte proteggeva la Licia con la sua *dike* (*Iliade*, xvi, 542). In *Le opere e i giorni* la parola è passata però a significare le giuste direzioni o la giustizia di provenienza divina, forse in sostituzione della voce del dio.²⁴⁶ È uno Zeus silenzioso, figlio di un tempo ora spazializzato, quello che qui per la prima volta dispensa *dike* o giustizia, più o meno come lo conosciamo nella letteratura greca successiva (si veda per esempio 267 sgg.). Com'è assolutamente estraneo al mondo amorale dell'*Iliade* che un'intera città possa soffrire in conseguenza della punizione inflitta a un uomo malvagio (240)!

Il nostro senso della giustizia dipende dal nostro senso del tempo. La giustizia è un fenomeno che si presenta solo al livello della coscienza, perché la sua vera essenza è il tempo disteso in una successione spaziale. E ciò è possibile solo in una metafora spaziale del tempo. Gli esempi di quest'accresciuta spazializzazione sono piuttosto comuni. Quando si commette violenza si è soggetti a punizione in un tempo successivo (245 sgg.). Lunga e ripida è la via del bene (290). Un uomo buono è quello che vede che cosa risulterà meglio in seguito (294). Chi aggiunge il poco al poco finirà con l'avere molto (362). Per ottenere la ricchezza si deve aggiungere lavoro al lavoro (382). Queste nozioni sono impossibili se il prima e il dopo del tempo non sono stati trasformati per metafora in una successione spaziale. Questo ingrediente fondamentale della coscienza, che cominciò a manifestarsi nelle iscrizioni murali assire nel 1300 a.C. (si veda il capitolo precedente), ha compiuto un lungo cammino.

È importante qui comprendere quanto strettamente questo nuovo senso del tempo e della giustizia sia associato con quella che possiamo chiamare la secolarizzazione dell'attenzione. Con questa espressione intendo lo spostamento dell'attenzione verso i problemi quotidiani del sostentamento, qualcosa di totalmente estraneo alle possenti narrazioni epiche precedenti, dettate dagli dèi. Sia che il poema stesso sia stato ispirato divinamente sia che, come ritiene la maggior parte degli studiosi, si tratti delle imbronciate esortazioni del fratello di Perse, Esiodo, esso rappresenta in ogni caso una svolta notevolissima dell'interesse umano. Anziché una grandiosa narrazione impersonale, abbiamo qui una particolareggiata espressione personale. Anziché un passato senza età, abbiamo l'espressione vivida di un presente incuneato fra un passato e un futuro. Ed è un presente di aspra durezza che descrive la realtà rurale successiva all'invasione dorica, un presente travagliato da contese meschine e dalla lotta per strappare faticosamente il pane alla terra, attorno al quale

aleggia la nostalgia per il possente mondo aureo della Micene bicamerale, il cui popolo era una razza «più giusta e migliore, razza divina di uomini-eroi chiamati semidei, che venne prima della nostra su tutta la terra sconfinata» (158 sgg.).

LA LIRICA E L'ELEGIA DAL 700 AL 600 A. C.

Stavo per scrivere che la coscienza greca era vicina al suo compimento in *Le opere e i giorni*, ma sarebbe una metafora molto sviante asserire che la coscienza è qualcosa che si costruisce, che viene configurandosi per raggiungere infine una forma compiuta. Una coscienza compiuta non esiste.

Ciò che spero di aver indicato è che le metafore fondamentali del tempo spazializzato, delle ipostasi interne concepite come persone in uno spazio mentale, hanno cominciato a trasformarsi nelle guide e nei guardiani della vita quotidiana.

Di contro a questo sviluppo la poesia greca del VII secolo a.C., che segue in ordine cronologico, è piuttosto deludente. Ciò si deve però al fatto che assai poco di ciò che scrissero questi poeti elegiaci e lirici è scampato agli effetti distruttivi del tempo. Se consideriamo solo quei poeti di cui sono stati conservati almeno una dozzina di versi, il numero di quelli che dobbiamo prendere in considerazione si riduce a sette.

La prima cosa da dire su di loro è che essi non sono semplicemente poeti, nell'accezione che noi diamo a questo termine. Considerati come gruppo, essi sono qualcosa di simile ai profeti di Israele, loro contemporanei, maestri sacri di uomini, chiamati dai re a comporre dispute e a guidare eserciti, simili in alcune delle loro funzioni agli sciamani delle culture tribali di oggi. All'inizio del VII secolo a.C. la poesia elegiaca e lirica era probabilmente ancora associata alla danza sacra. Gradualmente, però, la danza e la sua aura religiosa si persero in una secolarità

che veniva cantata con l'accompagnamento della lira o del suono di flauti. Questi mutamenti artistici si trovarono però a coincidere con mutamenti di un genere molto più importante.

Le opere e i giorni esprimevano il presente. La nuova poesia esprime la persona in questo presente, l'individuo particolare e il modo in cui egli differisce da altri, e celebra tale differenza. Grazie a ciò noi possiamo seguire un progressivo arricchirsi ed espandersi delle precedenti ipostasi preconscie nello spazio mentale della coscienza.

Alla prima parte del secolo appartiene Terpendro, l'inventore secondo Pindaro dei canti conviviali; uno dei tredici versi che di lui ci sono pervenuti squilla alto attraverso i secoli:

Del Signore che lungi saetta vieni a cantarmi, o Phren!²⁴⁷

Questa invocazione è interessante. Qui il Signore è Apollo. Ma si osservi che, benché la composizione in sé sia intesa come una poesia nostalgica a un dio perduto, l'invocazione a comporla non è rivolta a un dio o a una musa. Nell'*Odissea* un dio mette i canti nelle *phrenes*, e il poeta canta poi come se stesse leggendo della musica (XXII, 347). Ma per Terpendro, che non ode alcun dio, sono le proprie *phrenes* che devono essere invocate e alle quali si chiede di comporre un canto, come se fossero un dio. Questa comparazione implicita, con i paraferendi ad essa associati di uno spazio in cui possano esistere le deiformi *phrenes*, è secondo me chiaramente avviata verso la creazione dello spazio mentale della coscienza col suo analogo «io».

Questa transizione in corso nel VII secolo si manifesta non solo in tali usi linguistici, ma anche negli argomenti. La secolarizzazione e la personalizzazione del contenuto iniziate in *Le opere e i giorni* esplodono infatti alla metà del secolo negli irosi giambi di Archiloco, il vagabondo poeta-soldato di Paro.

Secondo l'iscrizione incisa sulla sua tomba, fu lui «il primo a immergere una Musa amara in veleno di serpe e a macchiare di sangue il gentile Elicon», un riferimento alla storia secondo cui poteva provocare suicidi con la violenza dei suoi insulti giambici.²⁴⁸ Anche questo uso della poesia, per perpetrare vendette personali e per esprimere preferenze, era una cosa del tutto nuova. E alcuni di questi frammenti si avvicinano a tal punto alla moderna coscienza riflessiva che la perdita della maggior parte dell'opera di Archiloco apre una delle più grandi lacune nella letteratura antica.

Ma gli dèi, benché Archiloco non li abbia mai uditi, continuavano ancora a controllare il mondo. «I fini della vittoria sono fra gli dèi» (framm. 55). E le ipostasi rimangono. I cattivi effetti delle bevute (framm. 77) o della vecchiaia (framm. 94) si verificano nelle *phrenes* e quando Archiloco è turbato, è il suo *thumos* che è abbattuto come un guerriero debole, ed è ad esso che egli dice «leva gli occhi e difenditi contro i tuoi nemici» (framm. 67). Archiloco parla al suo *thumos* come se esso fosse un'altra persona, e la comparazione qui implicita, con i suoi paraferendi dello spazio e del «sé» che «osserva» se stesso, rappresenta un altro passo verso la coscienza del secolo seguente.

Cronologicamente ad Archiloco seguono altri due poeti-soldati, Tirteo e Callino, i cui frammenti superstiti sono di scarso interesse. La loro ipostasi più comune è il *thumos*, ma essi si limitano in genere a esortare a mantenere un *thumos* incrollabile in battaglia.

Seguono poi, attorno al 630 a.C., due poeti di tipo diverso, Alcmane e Mimnermo. Essi non raccomandano nulla, ma celebrano i propri sentimenti soggettivi come non era mai stato fatto prima. «Chi può raccontare il *noos* di un altro?» (framm. 55) chiede il primo, formulando la metafora del *noos* come qualcosa che accade, con gli ovvi paraferendi che ne conseguono. E Mimnermo si lagna delle gravi cure che sempre

gli consumano le *phrenes* (framm. 1) e dei «dolori che sorgono nel *thumos*» (framm. 2). Siamo ormai molto lontani dalle semplici ipostasi dell'epica omerica.

Alla fine di questo secolo presago si collocano le poesie di Alceo e, in particolare, le passioni insoddisfatte della virile Saffo, la decima musa come la chiama Platone. Entrambi questi poeti di Lesbo dicono le solite cose sia sul loro *thumos* sia sulle loro *phrenes*, usando i due termini più o meno con la stessa frequenza. Saffo canta addirittura i *theloi* o disposizioni del suo *thumos*, che diventano i nostri desideri e volizioni (framm. 36, v. 3). E praticamente inventa l'amore nel suo senso romantico moderno. L'amore torce il suo *thumos* con l'angoscia (framm. 43) e agita le sue *phrenes* come una tempesta scuote una quercia (framm. 54).

Più importante è però lo sviluppo del termine *noema*. Verso la fine del VII secolo è chiaro che *noema* è pervenuto a significare un misto di ciò che noi intendiamo per pensieri, desideri, intenzioni, ecc., fondendosi con i *theloi* del *thumos*. Alceo dice: «Se Zeus compirà quello che è il nostro *noema*» (framm. 43). Di uno che parla dice che non «prevarica (o giustifica) affatto il suo *noema*» (framm. 144). Nelle poche schegge di Saffo che si sono conservate, la parola è usata tre volte: verso coloro che essa ama «il mio *noema* non potrà mai mutare» (framm. 14); il suo «*noema* non è disposto così facilmente all'ira di un bambino» (framm. 35); e lamentandosi: «Non so che fare; i miei *noemata* sono divisi» (framm. 52). Viene così messo l'accento sulla cosa-metafora interna immaginata, che viene ipostatizzata in un pensiero. È l'amore che sta insegnando all'umanità l'introspezione. E in Saffo c'è anche un'altra parola, *sunoida*, le cui radici indicherebbero che essa significa «io conosco assieme», parola che poi, latinizzata, dà origine a «conscio» (framm. 15).

In questi sette poeti del VII secolo troviamo quindi uno

sviluppo notevole: man mano che i temi cantati si trasformano da esortazioni marziali in espressioni personali di amore, il modo in cui le ipostasi mentali vengono usate e i loro contesti diventano molto più simili a ciò che noi oggi intendiamo per coscienza soggettiva.

Le acque del VII secolo sono tutt'altro che limpide, e noi possiamo esser certi che questi sette poeti, con i loro pochi versi superstiti galleggianti alla superficie non sono che frammenti e relitti dei molti che probabilmente esistettero e che contribuirono a sviluppare quella nuova forma mentale che chiamiamo coscienza.

LA MENTE DI SOLONE

Io sono convinto che i sette poeti di cui abbiamo parlato non sono rappresentativi del loro tempo, perché il poeta che cronologicamente li segue più da vicino, fra quelli di cui siamo a conoscenza, è notevolmente diverso da ciascuno di loro. Egli è la stella diana dell'intelletto greco, l'uomo che da solo, a quanto sappiamo, diede corpo e sostanza all'idea di giustizia umana. Quest'uomo è Solone di Atene, che si colloca all'inizio del grande VI secolo a.C., il secolo di Talete, di Anassimandro e di Pitagora. È questo anche il secolo in cui, per la prima volta, ci sentiamo mentalmente a nostro agio fra persone che pensano in modo abbastanza simile al nostro.

La rapidità con cui la cultura greca dispiegò gli attributi della sua grandezza è mirabile. E all'inizio di tutti questi sviluppi Solone è sorprendente, non foss'altro che per il suo uso della parola *noos*. Essa è usata raramente dai poeti su cui ci siamo soffermati in precedenza. Ma nei soli 280 versi (circa) che di lui ci sono pervenuti, egli la usa otto volte: ciò corrisponde alla frequenza estremamente elevata di 44 volte su 10.000 parole. L'uso è tipico della quarta fase, in cui le varie ipostasi vanno

fondendosi in un'unità. Solone usa la parola *thumos* solo due volte e *phrenes* e *etor* una volta ciascuna.

Ma è anche il modo in cui egli parla del *noos* a farne la prima vera affermazione della mente cosciente soggettiva. Solone parla di coloro il cui *noos* non è *artios*, che significa «intatto» o «integro» (framm. 6). Impossibile dire questo di un atto del vedere. È il *noos* che è sbagliato in un cattivo capo (framm. 4). Il significato omerico della parola *noos* non avrebbe potuto assumere epiteti morali. All'età di quarantadue anni circa, «il *noos* di un uomo è addestrato in tutte le cose». Senza dubbio qui non si tratta della sua percezione visiva. E dopo i cinquant'anni, egli è «nel suo momento migliore per il *noos* e la lingua» (framm. 27).

Un altro frammento descrive i veri inizi della responsabilità personale; in esso Solone ammonisce i suoi concittadini a non biasimare per le loro sfortune gli dèi ma solo se stessi. Com'è contrario tutto ciò alla mente dell'*Iliade*! E poi Solone aggiunge: «Ciascuno di voi cammina con i passi di una volpe; il *noos* di tutti voi è *chaunos* [poroso, spugnoso o poco compatto, come nel legno]: perché voi guardate alla lingua di un uomo e al suo dire mutevole, e mai alle azioni che compie» (framm. 10). Né Achille né l'accorto Odisseo e neppure lo sciocco Perse (o suo fratello) avrebbero potuto «comprendere» questo ammonimento.

Coscienza e morale sono uno sviluppo unico. In assenza degli dèi, infatti, è la morale, fondata su una coscienza delle conseguenze dell'azione, che deve dire agli uomini che cosa fare. La *dike* o giustizia delle *Opere e i giorni* è ancor più sviluppata in Solone. Ora tocca a ciò che è moralmente giusto combinarsi col potere nel governo (framm. 36) e costituire la base della legge e dell'azione legittima.

A Solone vengono attribuite talvolta anche altre ingiunzioni, come l'esortazione a usare «misura in tutte le cose». Ma più importante per il nostro argomento è il famoso «Conosci te stesso» che gli viene spesso attribuito, ma che proviene forse

da un suo contemporaneo. Anche questa massima sarebbe stata inconcepibile per gli eroi omerici. Come si può conoscere se stessi? Dando inizio da sé ai ricordi delle proprie azioni e dei propri pensieri ed emozioni, e considerandoli congiuntamente con un analogo «io», concettualizzandoli, classificandoli in una serie di caratteristiche, e narratizzando il tutto in modo da sapere quale sarà probabilmente la propria azione. Bisogna «vedere se stessi» come in uno «spazio» immaginario, secondo quella che in un capitolo precedente abbiamo chiamato illusione autoscopica.

D'improvviso ci troviamo dunque nella moderna epoca soggettiva. Possiamo solo rimpiangere che la letteratura del VII secolo sia così frammentaria e così scarsa da far sembrare poco plausibile questa comparsa in forma quasi compiuta della coscienza soggettiva in Solone, se lo consideriamo semplicemente come una parte della tradizione greca. Ma le leggende su Solone sono molte, e parecchie insistono sul fatto che viaggiò molto, e che visitò paesi dell'Asia Minore prima di tornare ad Atene per terminarvi la vita e scrivervi la maggior parte delle sue poesie. È quindi certo possibile che l'uso particolare da lui fatto della parola *noos* e la sua reificazione nello spazio mentale immaginario della coscienza siano dovuti all'influenza di tali nazioni più sviluppate.

Con Solone, anche perché egli fu il capo politico del suo tempo, la coscienza come iniziatrice dell'azione si afferma saldamente in Grecia. Solone possiede uno spazio mentale chiamato *noos*, in cui un analogo di Solone stesso è in grado di narratizzare che cosa è *dike*, ovvero che cosa è giusto che il suo popolo faccia. Una volta stabilita la coscienza, una volta che l'uomo è in grado di «conoscere se stesso», come consigliava Solone, di giustapporre i «tempi» nella contiguità dello spazio mentale, di «vedere» in se stesso e nel proprio mondo con l'«occhio» del proprio *noos*, le voci divine diventano superflue, almeno per la vita quotidiana. Esse sono relegate in luoghi

speciali chiamati templi o in speciali persone dette oracoli. E che il nuovo *nous* (tale è ora la grafia) unitario, assorbendo le funzioni delle altre ipostasi, abbia avuto successo è attestato dall'intera letteratura successiva, oltre che dalla riorganizzazione del comportamento e della società.

Ma qui stiamo in qualche misura anticipando i tempi. C'è infatti un altro sviluppo, in quest'importante VI secolo a.C., che rappresenta una grave complicazione per il futuro. Esso consiste nel fatto che un antico vocabolo, *psyche*, viene usato in un modo nuovo e imprevedibile. Nel corso del tempo esso viene ad avere un uso parallelo a *nous*, con cui diventa poi intercambiabile, mentre al tempo stesso genera quella coscienza della coscienza di cui abbiamo dimostrato l'erroneità all'inizio di questo saggio. Io sosterrò inoltre che questo nuovo concetto è un prodotto concreto di un incontro fra le culture greca ed egizia.

Psyche è l'ultima di queste parole a conseguire uno «spazio» al suo interno. Ciò si deve, a mio avviso, al fatto che la *psyche* o qualità dell'esser vivi non si prestò alla metafora del recipiente finché la spazializzazione cosciente del tempo non si fu sviluppata al punto di dare all'uomo un'idea della vita come durata temporale, e non solo come respiro e sangue. Ma il progresso della *psyche* verso il concetto di anima non è affatto chiaro.

Più delle altre ipostasi, infatti, il vocabolo *psyche* è usato talvolta in modi poco chiari che sembrano sfidare un ordinamento cronologico. Il suo uso primario è sempre come sinonimo di vita, come ho già detto. Dopo i poemi omerici, Tirteo per esempio usa la parola *psyche* in questo senso (frammenti 10 e 11), e lo stesso fa anche Alceo (framm. 77B). E ancora nel V secolo a.C. Euripide usa l'espressione «voler bene alla propria *psyche*» nel senso di «aggrapparsi alla vita» (*Ifigenia in Aulide*, v. 1385). Anche in alcuni scritti aristotelici *psyche* è usata nel senso di «vita», e questo uso si estende persino a gran parte del Nuovo Testamento: «Io sono il buon pastore: il buon

pastore dà la sua *psyche* per le sue pecore» (Giovanni, 10, 11). Gesù non intendeva la sua mente o la sua anima.

Ma all'inizio del canto xxiii dell'*Iliade* la *psyche* di Patroclo morto appare ad Achille in sogno, e quando Achille tenta di stringerla fra le braccia, essa scompare stridendo sotto terra. Nelle fosche scene dell'Ade descritte nei canti xi e xxiv dell'*Odissea* la parola *psyche* è usata in modo simile. In questi casi il termine ha un significato quasi opposto rispetto a quello che ha nel resto tanto dell'*Iliade* quanto dell'*Odissea*: esso indica non la vita, ma ciò che esiste dopo che la vita è cessata. Non ciò che è sgorgato fuori dalle vene di chi ha ricevuto una ferita mortale in battaglia, ma l'anima o spirito che va nell'Ade, un concetto che è altrimenti sconosciuto nella letteratura greca sino a Pindaro, attorno al 500 a.C. Negli scrittori del periodo intermedio (l5Vili e il VII secolo a.C.) di cui abbiamo esaminato i frammenti, la *psyche* non è mai l'anima-spettro, ma ha sempre il suo significato originario di vita o della qualità di essere in vita.

Ora, nessun contorsionismo semantico può riconciliare questi due significati di *psyche* così diversi fra loro, l'uno connesso alla vita e l'altro alla morte. Il suggerimento che si impone qui come ovvio è che queste incompatibilità di significato in Omero siano la conseguenza di interpolazioni avvenute in un periodo molto più tardo rispetto a quello in cui i due poemi furono messi per iscritto. E questa è in effetti l'opinione della maggior parte degli studiosi, opinione maturata sulla base di considerazioni più ampie e complesse di quelle che possiamo esporre qui. Poiché questo significato di *psyche* non compare fino a Pindaro, possiamo essere abbastanza sicuri che questi passi sull'Ade e le anime dei morti dimoranti nelle sue tenebre sono stati aggiunti ai poemi omerici poco tempo prima di Pindaro, nel corso del VI secolo a.C.

Il problema consiste allora nel determinare come e perché sia sorto questo concetto così diverso di *psyche*. E sia ben chiaro qui che l'unica cosa di cui sto parlando è l'applicazione

dell'antica parola per «vita» a ciò che sopravvive dopo la morte e alla sua separabilità dal corpo. La sopravvivenza in sé, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, non è messa in dubbio. Secondo la teoria della mente bicamerale, l'esistenza allucinatoria di una persona autorevole dopo la morte era un fatto normalissimo. Di qui l'uso quasi universale di offrire cibi ai morti, e di seppellirli con gli oggetti necessari alla vita.

Non sono in grado di proporre una soluzione davvero soddisfacente, ma una parte di essa si trova certo nell'influenza di quella grande figura oggetto di tante leggende che fu Pitagora. Fiorito attorno alla metà del VI secolo a.C., si pensa che abbia viaggiato, come Solone, in vari paesi dell'Asia Minore, e particolarmente in Egitto. Al suo ritorno fondò una sorta di setta mistica a Crotone, in Calabria. I pitagorici praticavano la matematica, il vegetarianesimo e un'astensione deliberata dalla scrittura: ritenevano che mettere le parole per iscritto fosse una fonte di errore. Fra i loro insegnamenti, giuntici come minimo di terza mano attraverso autori molto più tardi, c'era la dottrina della trasmigrazione delle anime. L'anima di un uomo, dopo la sua morte, entra nel corpo di un bambino o di un animale neonato, e così vive un'altra vita.

Erodoto è stato deriso per aver detto che Pitagora apprese questa dottrina in Egitto. Se però si accetta la teoria della mente bicamerale, non è difficile ricostruire l'origine della trasmigrazione delle anime in idee sviluppate in Egitto. Io direi che questa dottrina può avere avuto origine in un fraintendimento da parte dei greci delle funzioni del *ba*, che, come abbiamo visto (pp. 238 sg.), era spesso l'apparente incarnazione fisica del *ka* o voce allucinatoria del defunto. Spesso il *ba* aveva la forma di un uccello. Il greco non aveva però una parola per esprimere il *ka* (che non fosse «dio», chiaramente non adatta) o il *ba*, non aveva anzi alcuna parola per designare una «vita» trasferibile da un corpo materiale all'altro. Si ricorse così a *psyche*. Tutti i

riferimenti a questa dottrina pitagorica usano la parola *psyche* in questo nuovo senso, come un'anima chiaramente separabile in grado di trasmigrare da un corpo all'altro, così come faceva la voce allucinatoria in Egitto.

Ora, non è che quest'ipotesi risolva realmente il nostro problema. Qui non c'è infatti traccia delle anime dei defunti, private ormai di ogni vigore, che si aggirano gemendo in un mondo degli inferi e bevono sangue caldo per recuperare la loro forza, secondo la vivace scena aggiunta *Odissea* come canto xi. Ma qui la *psyche* è pressappoco la stessa cosa, qualcosa che fa parte di un uomo e che ne abbandona il corpo alla sua morte. E la concezione della *psyche* che va nell'Ade può essere un misto della dottrina pitagorica e del più antico modo greco di considerare i sepolti.

Tutto questo curioso sviluppo del VI secolo a.C. è estremamente importante per la psicologia. Questo forzato passaggio ài *psyche*, «vita», a *psyche*, «anima», fu controbilanciato da altri mutamenti, come sempre avviene per le enormi tensioni interne che si creano in un lessico. La parola *soma* aveva significato «cadavere» o «stato di morte», il contrario di *psyche* nel senso di «stato di vita». Così ora, mentre *psyche* diventa l'anima, *soma* rimane il suo opposto, diventando il corpo. Ha così origine il dualismo, la presunta separazione di anima e corpo.

Ma le cose non si fermano qui. In Pindaro, Eraclito e altri, attorno al 500 a.C., *psyche* e *nous* cominciano a fondersi assieme. Ora sono lo spazio mentale soggettivo cosciente e il suo sé che vengono contrapposti al corpo materiale. Nuovi culti sorgono attorno a questa nuova divisione, una divisione che genera stupore, fra *psyche* e *soma*. Essa stimola e insieme sembra spiegare la nuova esperienza cosciente, rafforzandone così l'esistenza. La *psyche* cosciente è imprigionata nel corpo come in una tomba. Essa diviene l'oggetto di un'accesa controversia. Dove si trova l'anima? E le localizzazioni, nel corpo o all'esterno

di esso, variano. Di che cosa è fatta? D'acqua (Talete), di sangue, d'aria (Anassimene), di respiro (Senofane), di fuoco (Eraclito), e così via: è l'inizio della scienza, in un ginepraio di pseudoproblemi.

Così il dualismo, la difficoltà centrale in questo problema della coscienza, comincia la sua controversa carriera nella storia: esso viene poi saldamente insediato nel firmamento del pensiero da Platone, passa quindi, attraverso la gnosi, alle grandi religioni, fino a diventare, con le arroganti sicurezze di Descartes, uno dei grandi falsi dilemmi della psicologia moderna.

Questo è stato un capitolo lungo e tecnico, che può essere compendiato brevemente in una metafora. In principio abbiamo osservato che gli archeologi, ripulendo dalla polvere dei millenni i cocci di ceramiche del periodo delle invasioni doriche, sono stati in grado di rivelare continuità e mutamenti da un sito all'altro, e di dimostrare in tal modo che era in corso una serie complessa di migrazioni. In un certo senso, in tutto questo capitolo noi abbiamo fatto lo stesso con la lingua. Abbiamo raccolto frammenti sparsi di lessico, quelli che in seguito dovevano indicare un qualche tipo di funzione mentale, e sulla base dei loro contesti nei vari testi successivi abbiamo tentato di dimostrare che una serie vasta e complessa di mutamenti nella forma mentale ebbe luogo durante questi periodi oscuri seguiti alle invasioni dei dori in Grecia.

Non si deve pensare che si sia trattato *solo* di trasformazioni lessicali. Le trasformazioni lessicali sono trasformazioni di concetti, e queste a loro volta sono trasformazioni di comportamento. L'intera storia delle religioni, della politica, persino della scienza, ne grida testimonianza. Senza parole come anima, libertà o verità, il dispiegarsi della condizione umana avrebbe conosciuto altri ruoli, altre vette. Lo stesso vale per le parole che abbiamo designato come ipostasi preconscie, le quali attraverso il processo generativo della

metafora, nel corso di questi pochi secoli si fondono nella coscienza come originatrice di azione.

Ho completato così quella parte della storia della coscienza greca che intendevo raccontare. Molto di più si potrebbe dire: come le due ipostasi non connesse a stimoli siano pervenute a oscurare tutte le altre, come *nous* e *psyche* diventino quasi intercambiabili in autori più tardi, come Parmenide e Democrito, e assumano anche nuove profondità metaforiche con l'invenzione di *logos*, e delle forme della verità, della virtù e della bellezza.

Ma questo è un altro compito. La mente soggettiva cosciente greca, a prescindere dalla sua pseudostruttura dell'anima, è nata dal canto e dalla poesia. Di qui essa procede entrando nella sua propria storia, nelle introspezioni narratizzanti di Socrate e nelle classificazioni e analisi spazializzate di Aristotele, e di qui ancora nel pensiero ebraico, alessandrino e romano. E poi nella storia di un mondo che, per causa sua, non sarà mai più lo stesso.

VI.

La coscienza morale dei Khabiru

La terza grande area in cui possiamo investigare lo sviluppo della coscienza è certamente la più interessante e profonda. In tutto il Vicino Oriente, verso la fine del II millennio a.C., si trovavano grandi masse amorfe di popolazioni seminomadi senza alcun *dirtu* o terreno di pascolo fisso. Una parte di esse erano i profughi che lì avevano trovato rifugio dopo la distruzione di Ugarit e le terribili invasioni ittite che erano seguite. Una tavoletta cuneiforme parla specificamente di genti numerose che migrano attraverso il Libano. Vi erano poi probabilmente le popolazioni messe in fuga dalle invasioni ittite, alle quali si unirono i profughi ittiti quando quell'impero cedette all'urto di una nuova invasione dal nord. Altri ancora potrebbero essere stati i superstiti individui bicamerali delle città, che non riuscivano a ridurre tanto facilmente al silenzio gli dèi e che, se non venivano uccisi, finivano per essere sospinti progressivamente nel deserto.

Una mescolanza di uomini, quindi, che per qualche tempo si trovavano precariamente riuniti e poi tornavano a separarsi, e alcuni perivano, altri si organizzavano in tribù instabili, altri facevano scorrerie in regioni abitate e coltivate o lottavano per il controllo dei pozzi, o forse a volte venivano catturati come animali allo stremo e costretti a servire il vincitore oppure, ridotti alla disperazione dalla fame, barattavano la propria libertà per del pane e delle sementi, come ci dicono alcune tavolette del XV

secolo a.C. riportate in luce a Nuzi, nonché il racconto biblico del *Genesi* (47, 18-26). Alcuni di loro si sforzavano forse ancora di seguire voci bicamerali insufficienti, o si abbarbicavano ai margini delle terre colonizzate, non avendo il coraggio di staccarsene per correre nuove avventure e divenendo così allevatori di pecore e di cammelli, mentre altri, dopo essersi sforzati invano di mescolarsi a popoli più sedentari, si spingevano in pieno deserto dove solo chi è spietato riesce a sopravvivere, forse seguendo precariamente una qualche visione allucinatoria, le terga di un dio, alla ricerca di una qualche nuova città o di una terra promessa.

Per le città-stato questi esuli erano i paria disperati del deserto. Le popolazioni urbane li consideravano collettivamente come banditi e vagabondi. E tali erano spesso: individui miserabili e senza dimora che di notte rubavano i grappoli d'uva che i coltivatori di viti disdegnavano di raccogliere, oppure intere tribù che facevano razzie ai margini delle città per rubare bestiame e prodotti agricoli, come i beduini nomadi fanno talvolta ancor oggi. La parola che significa «vagabondi» in accadico, la lingua di Babilonia, è *khabiru*, e così questi profughi del deserto sono chiamati nelle tavolette cuneiformi.²⁴⁹ E la parola *khabiru*, addolcita nell'aria del deserto, divenne *ebreo*.

La storia, vera o immaginata, dei *khabiru* o ebrei delle epoche successive è narrata in quello che ci è pervenuto col nome di Antico Testamento. La tesi di cui dovremo occuparci in questo capitolo è che questa splendida collezione di storie e discorsi solenni, di salmi, sermoni e racconti è, nelle sue grandi linee, la descrizione della perdita della mente bicamerale e della sua sostituzione con la soggettività nel corso del I millennio a.C.

Ci troviamo però subito di fronte a un problema ontologico di immense proporzioni. Gran parte dell'Antico Testamento, infatti, e soprattutto i primi libri, così importanti per la nostra tesi, sono costituiti, come è ben noto, da falsi risalenti ai secoli

VII, VI e V a.C., brillanti compilazioni ottenute mettendo assieme frammenti dai vivaci colori raccolti da una quantità di luoghi e periodi.²⁵⁰ Nel *Genesi*, per esempio, il primo e il secondo capitolo raccontano storie della creazione diverse; la narrazione del diluvio è un rifacimento monoteistico di antichi scritti sumerici;²⁵¹ la storia di Giacobbe potrebbe anche essere anteriore al 1000 a.C., mentre quella di Giuseppe suo figlio, narrata nelle pagine seguenti, è in realtà posteriore di almeno 500 anni.²⁵² Tutto era cominciato con la scoperta del manoscritto del *Deuteronomio* a Gerusalemme nel 621 a.C., quando il re Giosia ordinò che il tempio venisse sgombrato dei resti dei riti bicamerali. E la storia dei khabiru, come un nomade che si trova fra le mani un'enorme eredità, si abbellì di questi ricchi abiti, alcuni dei quali non suoi, e li legò assieme con un'ascendenza di fantasia. Dobbiamo quindi chiederci se sia lecito l'uso di questo materiale eterogeneo come elemento di prova di qualsiasi teoria della mente.

Comparazione fra Amos ed Ecclesiaste

Vorrei rivolgermi innanzitutto a coloro che dubitano di tale liceità. Come ho detto, i libri dell'Antico Testamento furono per la maggior parte composti accostando elementi tratti da varie fonti e risalenti a secoli diversi. Alcuni libri vengono però considerati autentici, nel senso che non si tratta di compilazioni ma di opere unitarie, che sono effettivamente quel che dichiarano di essere, e a questi libri si può assegnare una data sicura. Se per il momento ci limitiamo a questi libri, e confrontiamo i più antichi con i più recenti, abbiamo una comparazione abbastanza attendibile, dalla quale dovremmo essere in grado di desumere dati utilizzabili. Fra questi libri autentici il più antico è *Amos*, che risale all'VIII secolo a.C., e il più recente è l'*Ecclesiaste*, del II secolo a.C. Sono due libri molto brevi e io spero che il lettore

voglia dar loro un'occhiata prima di proseguire, in modo da percepire da sé genuinamente questa differenza fra un uomo quasi bicamerale e un uomo soggettivo cosciente.

Gli elementi forniti da questa comparazione sono infatti vistosamente in accordo con la nostra ipotesi. Il testo di *Amos* è un discorso bicamerale quasi puro, udito da un pastore analfabeta del deserto e dettato a uno scriba. *Nell'Ecclesiaste*, per contro, Dio è menzionato solo di rado, e tanto meno parla all'autore colto del libro. E anche queste menzioni sono considerate da alcuni studiosi interpolazioni tarde, per consentire l'introduzione nel canone di questo splendido scritto.

In *Amos* non ci sono parole che significhino «mente», «pensare», «sentire», «capire» o simili, *Amos* non pondera mai nulla nel suo cuore perché non può, né saprebbe cosa ciò voglia dire. Le poche volte che si riferisce a se stesso è brusco e fornisce informazioni concrete, senza dare alcun giudizio; egli non è un profeta ma un semplice pastore e «raccoltitore di frutti di sicomoro»; non pensa in modo cosciente prima di parlare; in realtà non pensa affatto come noi, il pensare è un'azione che viene compiuta per lui. Egli sente che la sua voce bicamerale sta per parlare, impone il silenzio a quanti lo circondano con un «Così parla il Signore!», e continua con un discorso irato e vigoroso che probabilmente non comprende egli stesso.

Su tutti questi punti l'*Ecclesiaste* si trova al polo opposto. Egli pondera le cose nei paraferendi del suo cuore ipostatico con tutta la profondità di cui è capace. E chi, se non un uomo molto soggettivo, avrebbe potuto dire: «Vanità delle vanità, tutto è vanità» (1, 2), o asserire di aver visto che la sapienza va assai oltre la stoltezza (2, 13)? Per *vedere* in tal modo si deve avere un analogo «io» che scruta in uno spazio mentale. E il famoso terzo capitolo, «Per ogni cosa v'è il suo tempo, v'è il suo momento per ogni proposito sotto il cielo», è precisamente la spazializzazione del tempo, il suo dispiegarsi nello spazio mentale, così tipico della coscienza, come abbiamo visto (pp. 84 sg.). L'*Ecclesiaste*

pensa, considera, compara costantemente cosa a cosa e così facendo formula brillanti metafore. Amos usa la divinazione esteriore, l'Ecclesiaste mai. Amos ama fieramente la giustizia, è assolutamente sicuro, nobilmente vituperativo, e prorompe in un iroso discorso divino con la retorica inconscia di un Achille o di un Hammurabi. L'Ecclesiaste sarebbe invece un eccellente amico con cui dialogare accanto al fuoco, saggio, gentile, premuroso, cauto, attento a ogni aspetto della vita in un modo che sarebbe stato impossibile per Amos.

Qui sono dunque i due poli opposti dell'Antico Testamento. Comparazioni simili potrebbero essere fatte fra altri libri antichi e recenti, o con parti antiche e tarde di uno stesso libro: in tutti i casi troveremmo lo stesso disegno, che è difficile giustificare se non si ricorre alla teoria della mente bicamerale.

Alcune osservazioni sul Pentateuco

Siamo così abituati alle storie mirabili soprattutto dei primi cinque libri dell'Antico Testamento che ci riesce quasi impossibile vederli con occhi nuovi per quel che sono realmente. In effetti, quando ci sforziamo di considerare questi libri in modo oggettivo, quale che sia la nostra formazione religiosa, ci sentiamo, se non blasfemi, almeno irrispettosi nei confronti delle convinzioni più profonde di altri. Ora una tale mancanza di rispetto non è certamente nelle mie intenzioni, ma solo una lettura fredda e non reverente di queste pagine possenti può consentirci di valutare appieno la grandezza della lotta mentale che seguì al crollo della mente bicamerale.

Perché furono messi assieme questi libri? La prima cosa di cui ci si deve render conto è che il motivo alla base della loro composizione e collocazione attorno al *Deuteronomio* fu una forte nostalgia per la perduta bicameralità in un popolo soggettivamente cosciente. Appunto tale sentimento è la

religione. E ciò fu fatto proprio quando la voce di Yahwèh, in particolare, non veniva più sentita con grande chiarezza o frequenza. Quali che siano le loro fonti, le storie così riunite in questi cinque libri riflettono quattro secoli di psicologia umana, il periodo dal IX al V secolo durante il quale la bicameralità andò progressivamente estinguendosi.

Gli «elohim». Un'altra osservazione che vorrei fare concerne una parola importantissima che governa l'intero primo capitolo del *Genesi*: *elohim*. Essa è tradotta di solito erroneamente al singolare con «Dio». *Elohim* è una parola plurale e può essere usata collettivamente con un verbo al singolare, oppure come un plurale regolare con un verbo al plurale. Essa deriva dalla radice di «essere potente», e potrebbe venir meglio tradotta con «i grandi», «i prominenti», «le maestà», «i giudici», «i potenti», ecc.

Dal punto di vista della presente teoria, è chiaro che *elohim* è un termine generale che si riferisce alle visioni-voci della mente bicamerale. La storia della creazione del primo capitolo della *Genesi* è quindi una razionalizzazione delle voci bicamerali alla soglia della soggettività. «In principio le voci crearono il cielo e la terra». Considerato in questi termini, il racconto della creazione diventa un mito più generale che avrebbe potuto esistere presso tutte le antiche civiltà bicamerali.

Colui-che-è. Al tempo in cui la narrazione viene raccolta nel Pentateuco, rimangono solo pochi *elohim*, in contrasto col gran numero che esisteva probabilmente in precedenza. Il più importante fra loro è quello riconosciuto come Yahwèh, nome che, fra le molte possibilità esistenti, viene tradotto per lo più come «Colui-che-è». ²⁵³ Evidentemente un gruppo di khabiru, all'approssimarsi dell'epoca profetica soggettiva, seguiva solo la voce di Colui-che-è; essi riscrissero la storia della creazione da parte degli *elohim* e le diedero più calore e umanità facendo di Colui-che-è l'unico vero *eloah*. Si ha così la storia della creazione com'è raccontata in *Genesi*, 2, 4 sgg. Queste due storie

si intrecciano poi con altri elementi attinti ad altre fonti, formando i primi libri della Bibbia.

Altri *elohim* sono menzionati saltuariamente nelle parti più antiche dell'Antico Testamento. Il più importante di essi è Ba4al, che è tradotto di solito «signore, padrone». Nel paese di Canaan del tempo c'erano molti «padroni», uno per ciascun villaggio, così come molte città cattoliche hanno ciascuna una propria Vergine Maria, pur trattandosi sempre della stessa Vergine Maria.

Il Paradiso perduto. Un'altra osservazione da farsi riguarda la storia della Caduta e come sia possibile considerarla un mito del crollo della mente bicamerale. La parola ebraica *arum*, che significa «ingegnoso» o «ingannevole», una parola che si riferisce senza dubbio a una mente cosciente soggettiva, è usata solo tre o quattro volte nell'intero Antico Testamento. Qui essa è usata per descrivere la sorgente della tentazione. La capacità di ingannare, lo ricordo, è uno dei contrassegni della coscienza. Il serpente promette che «sarete come gli *elohim* stessi, avendo la conoscenza del bene e del male» (*Genesi*, 3, 5), qualità che solo l'uomo cosciente soggettivo può possedere. E quando questi primi esseri umani ebbero mangiato dei frutti dell'albero della conoscenza, d'improvviso «ad ambedue si apersero gli occhi», gli occhi analogali nello spazio mentale metaforico, «ed essi si accorsero di essere ignudi» (*Genesi*, 3, 7), ossia ebbero una visione autoscopica e cominciarono a narratizzare, vedendo se stessi come avrebbero potuto essere visti da altri.²⁵⁴ E così le loro pene e i loro dolori furono «moltiplicati grandemente» (*Genesi*, 3, 16) e i progenitori dell'umanità furono scacciati dal giardino dove si poteva vedere Colui-che-è e parlare con lui come con un altro essere umano.

Come narratizzazione del crollo della mente bicamerale e dell'avvento della coscienza, il racconto biblico dovrebbe essere messo razionalisticamente a confronto con la discussione dell'*Odissea* che abbiamo fatto nel capitolo precedente. Ma i

problemi sono simili, e simile dovrebbe essere la nostra reverenza verso le vicende ignote della sua composizione.

I «*nabiim*». La parola ebraica *nabi*, ²⁵⁵ che è stata tradotta erroneamente in greco come «profeta», presenta una difficoltà estremamente interessante. Il verbo «profetizzare», nelle sue connotazioni moderne, significa predire il futuro, ma non è questo il significato del verbo *naba*, l'attività i cui praticanti venivano detti *nabiim* (plurale di *nabi*). Questi termini derivano da un gruppo di parole affini che non hanno nulla a che fare col tempo, ma piuttosto con le idee di «fluire» e di «diventare luminoso». Possiamo quindi pensare a un *nabi* come a un personaggio che metaforicamente sgorgava o zampillava parole e visioni. I *nabiim* erano uomini di transizione, in parte soggettivi e in parte bicamerali. E una volta che il torrente luminoso cominciava a fluire e si udiva la chiamata, il *nabi* doveva trasmettere il suo messaggio bicamerale, per quanto ne fosse ignaro (*Amos*, 7, 14-15), per quanto si sentisse indegno (*Esodo*, 3, 11; *Isaia*, 6; *Geremia*, 1, 6), per quanto fosse a volte diffidente nei confronti di ciò che udiva (*Geremia*, 20, 7-10). Che sensazione doveva provare un *nabi* all'inizio di uno dei propri momenti bicamerali? Era come sentirsi toccare la bocca da un carbone ardente (*Isaia*, 6, 7) o come avere chiuso nelle ossa un fuoco divampante che non si riesce a contenere (*Geremia*, 20, 9) e che solo il fluire della parola divina può estinguere.²⁵⁶

La storia dei *nabiim* può essere raccontata in due modi. Uno è esterno, e va dal loro ruolo iniziale e dall'accettazione della loro guida sino al loro massacro e soppressione totale attorno al IV secolo a.C. Ma ai fini della ricerca di dati comprovanti la teoria esposta in questo libro, è più istruttivo considerare l'argomento dal punto di vista interno, dei mutamenti prodottisi nell'esperienza bicamerale stessa. Questi mutamenti sono: la perdita graduale della componente visiva, la crescente contraddittorietà delle voci prima in persone diverse, e poi all'interno di una stessa persona, finché le voci degli *elohim*

svaniscono dalla storia. Considereremo separatamente ciascuna di queste fasi.

La perdita della componente visiva

Nel vero periodo bicamerale la voce allucinatoria aveva di solito una componente visiva, che era a sua volta di origine allucinatoria oppure era la statua dinanzi alla quale si ascoltava. La qualità e la frequenza della componente visiva variavano senza dubbio da una cultura all'altra, come può essere indicato dalla presenza di statue allucinogene in alcune culture e non in altre.

Non foss'altro che per il fatto che le sue fonti sono cronologicamente così eterogenee, è un po' sorprendente trovare che il Pentateuco descrive in modo coerente e in successione ordinata la perdita di questa componente visiva. In principio Colui-che-è è una presenza fisica, visiva, il doppio della sua creazione. Egli cammina nel suo giardino nella frescura del giorno, parlando alla sua creatura più recente, Adamo. È presente e visibile al sacrificio di Caino e di Abele, chiude con le proprie mani la porta dell'arca di Noè, parla con Abramo a Sichem, Bethel e Ebron, e lotta tutta la notte con Giacobbe come un brigante di strada.

Al tempo di Mosè, la componente visuale è molto diversa. Soltanto in un caso Mosè parla con Colui-che-è «faccia a faccia, come un uomo parla col proprio amico» (*Esodo*, 33, 11). In un altro caso c'è un'allucinazione di gruppo, quando Mosè e i settanta anziani vedono in distanza Colui-che-è su un pavimento di zaffiro (*Esodo*, 24, 9-10). Ma in tutti gli altri casi gli incontri allucinatori sono meno intimi. Visivamente Colui-che-è si presenta come un rovelto ardente, o come una nube, o come un grande pilastro di fuoco. E man mano che l'esperienza bicamerale visiva recede nella fitta tenebra, dove tuoni e fulmini

e mobili nubi di densa oscurità si affollano sulle vette irraggiungibili del Sinai, ci avviciniamo all'insegnamento più grande dell'intero Antico Testamento, ossia che quando quest'ultimo *eloah* perde le sue proprietà allucinatorie, e non è più una voce inaccessibile del sistema nervoso di pochi uomini semibicamerali ma diventa parole scritte su tavolette, egli si fa legge, qualcosa di immutabile, disponibile a tutti, qualcosa che si riferisce ugualmente a tutti gli uomini, re e pastori, universale e trascendente.

Lo stesso Mosè reagisce a questa perdita della qualità visiva delle sue allucinazioni nascondendo il volto, come per proteggerlo da un eccessivo splendore. Altre volte è la sua stessa voce bicamerale a razionalizzare la perdita delle sue componenti allucinatorie visive, dicendogli: «Nessun uomo mi può vedere e vivere... Io ti metterò in una fenditura della roccia e ti coprirò con la mia mano finché non sarò passato; poi ritirerò la mia mano, e tu vedrai le mie terga, ma la mia faccia tu non la vedrai» (*Esodo*, 33, 20-23).

La concezione stessa di una sorta di cofano detto arca per collocarvi dentro alcune tavolette di parole scritte in sostituzione di un'immagine allucinogena di tipo più comune, come un vitello d'oro, illustra lo stesso punto. L'importanza della scrittura nel periodo del crollo delle voci bicamerali è enorme. Quel che in precedenza doveva esser detto è ora muto e inciso su una pietra per essere interiorizzato visivamente.

Dopo il Pentateuco, la voce bicamerale si ritira ancor più. Quando l'autore del *Deuteronomio* (34, 10) dice che nessun *nabi* è stato simile a Mosè, col quale Colui-che-è aveva «trattato faccia a faccia», indica la perdita della mente bicamerale. Le voci vengono udite meno spesso, e sempre meno con la semplicità della conversazione. Giosuè ascolta la sua voce, più che dialogare con essa, e, a metà strada fra bicameralità e soggettività, deve lanciare le sorti per prendere decisioni.

Contraddizioni fra voci udite da più persone

Nel periodo bicamerale la rigida gerarchia della società, la geografia ben stabilita dei suoi limiti, le *zikkurat*, i templi e le statue, e l'educazione comune dei cittadini, tutto cooperava all'organizzazione delle voci bicamerali udite da vari uomini in una gerarchia stabile. Quale fra le voci bicamerali fosse quella giusta veniva deciso immediatamente sulla base della gerarchia, e i segnali di riconoscimento per determinare quale dio avesse parlato erano noti a tutti ed erano corroborati dai sacerdoti.

Ma col crollo della bicameralità, particolarmente dopo che un popolo in precedenza bicamerale è divenuto nomade, come nell'*Esodo*, le voci cominciano a dire cose diverse a diverse persone, e il problema dell'autorità diventa assai difficile. A qualcosa del genere si allude forse in *Numeri*, 12, 1-2, dove Miriam, Aronne e Mosè, che hanno udito tutti la voce di Colui-che-è, non sono certi su quale sia la più autentica.

Ma il problema si fa molto più acuto nei libri più tardi, in particolare nella rivalità fra le voci bicamerali superstiti. Gioas ode una voce bicamerale che riconosce come Ba'al, il Padrone, a cui costruisce un altare; ma suo figlio Gedeone ode un'altra voce, che riconosce come Colui-che-è, il quale gli dice di abbattere l'altare eretto dal padre al Padrone e di costruirne un altro dedicato a lui stesso (*Giudici*, 6, 25-26). La gelosia degli *elohim* superstiti è il risultato diretto e necessario della disorganizzazione sociale.

Tale dissonanza delle voci bicamerali in questo periodo disorganizzato di crollo inaugura l'importanza dei segni o delle prove magiche per stabilire quale voce sia valida. Così Mosè deve continuamente fornire prove magiche della sua missione. Tali segni, ovviamente, continueranno per tutto il I millennio, sino ad arrivare addirittura al nostro tempo. I miracoli che si richiedono oggi come segni di santità sono precisamente dello stesso ordine della trasformazione allucinatoria, da parte di

Mosè, della sua verga in serpente e viceversa, e della trasformazione della sua mano sana in una mano lebbrosa e poi di nuovo in una mano sana (*Esodo*, 4, 1-7).

Il divertimento che proviamo oggi nell'assistere a giochi di magia e prestidigitazione è forse un residuo di questo desiderio di segni, e forse in una parte di noi proviamo ancora il dolce brivido di riconoscere nel mago una possibile autorità bicamerale.

E in mancanza di segni, come ci si deve comportare? Nel VII secolo a.C. è questo in particolare il problema di Geremia, l'illetterato che profonde i suoi lamenti dinanzi al muro dell'iniquità di Israele. Pur avendo avuto su di sé il segno della mano di Colui-che-è (1, 9; 25, 17), pur avendo udito di continuo la sua parola come un fuoco nelle ossa e pur essendo stato mandato (23, 21, 32, ecc.), è nondimeno ancora incerto: quale voce è quella giusta? «Vuoi tu essere per me come una sorgente fallace?» chiede con diffidenza Geremia alla sua voce bicamerale (15, 18). Ma su questo punto la risposta della voce è sicura. Essa infrange l'autorità che la coscienza razionale di Geremia poteva avere avuto e gli comanda di smascherare come false tutte le altre voci. Un esempio particolare di questa situazione è *Geremia*, 28, con la disputa un po' ridicola fra Anania e Geremia su quale delle loro due voci bicamerali sia quella giusta. Ed è solo la morte di Anania, due mesi dopo, a fornire il segno decisivo per la scelta. Se fosse morto Geremia avremmo avuto, invece del suo, il libro di Anania.

Contraddizioni fra voci all'interno di una stessa persona

In assenza di una gerarchia sociale in grado di fornire stabilità e modi di identificazione, le voci bicamerali diventano contraddittorie non solo quando appartengono a persone diverse, ma anche quando sono entro una stessa persona. Specialmente

nel Pentateuco la voce bicamerale è spesso meschina, capricciosa e petulante, come un qualsiasi tiranno umano: «E farò grazia a chi vorrò far grazia, e avrò pietà di chi vorrò aver pietà» (*Esodo*, 33, 19). Qui non c'è traccia di virtù o di giustizia. Così Colui-che-è preferisce Abele a Caino, uccide Er, il primogenito di Giuda, avendolo preso in antipatia, ad Abramo prima dice di fare un figlio e poi gli ordina di ucciderlo, proprio come gli impulsi improvvisi che possono spingere all'azione i moderni psicotici criminali. Similmente, la voce bicamerale di Mosè ha forse un impulso subitaneo a farlo morire (*Esodo*, 4, 24), senza alcuna ragione.

Questa stessa incoerenza si trova nel profeta non israelita Balaam. La sua voce bicamerale prima gli dice di non andare con i principi di Moab (*Numeri*, 22, 12), poi dice il contrario (22, 20), e tuttavia si infuria quando Balaam obbedisce. Un'allucinazione visivo-uditiva destinata a ucciderlo gli blocca allora la strada, ma poi anch'essa cancella i propri comandi (*Numeri*, 22, 35). Nella categoria delle autorecriminzioni ci sono anche la voce autopunitrice del *nabi* con la faccia cosparsa di cenere che cerca di convincere dei passanti a colpirlo perché così essa gli comanda (*I Re*, 20, 35-38), e la voce bicamerale del *nabi* «venuto da Giuda» in *I Re*, 13, 9-17, che lo spinge a uscire dalla città e cerca di farlo morire di fame. Tutte queste voci contraddittorie si avvicinano alle voci udite dagli schizofrenici, su cui ci siamo soffermati (p. 117).

Divinazione da parte degli dèi

L'uso di prendere decisioni gettando *goral* o sorti, probabilmente dadi, ossi o fagioli, è presente in gran parte dell'Antico Testamento. Come abbiamo visto (p. 291), è la formazione di un dio analogale. Il *goral* diviene per metafora la parola di dio che decide su terre e tribù, che stabilisce che cosa si

deve fare o chi si deve distruggere, subentrando alla precedente autorità bicamerale. Come abbiamo già detto, troveremo più facile capire quale autorità dovevano avere tali pratiche se ricorderemo che il concetto di caso non subentrò che assai tardi, in piena epoca soggettiva.

Di interesse molto maggiore è invece il manifestarsi della divinazione spontanea sulla base di un'esperienza sensoriale immediata, che diventerà infine la mente cosciente soggettiva. Il suo interesse qui è dovuto al fatto che essa comincia non nella parte umana della mente bicamerale ma nelle stesse voci bicamerali.

Questa è dunque un'altra manifestazione dell'incertezza delle voci bicamerali: anch'esse, come gli uomini, si volgono alla divinazione e hanno bisogno di incitamenti e di stimoli. Nel IX secolo a.C. la voce bicamerale di uno dei *nabiim*, profetando dinanzi ad Achab, divina per metafora da un paio di corna come si possa distruggere un esercito nemico (*I Re*, 22, 11). La voce bicamerale di Geremia prende varie volte lo spunto da cose che lo stesso Geremia sta guardando, e divina da esse che cosa dire. Quando vede una caldaia in ebollizione con «la bocca volta a settentrione», Colui-che-è ne desume per metafora che ci sarà un'invasione disastrosa dal nord, la quale distruggerà tutto davanti a sé come un fuoco sospinto dal vento (*Geremia*, 1, 13-15). Quando Geremia vede due canestri, uno pieno di fichi buoni e l'altro di fichi cattivi, il suo emisfero destro gli fa udire la voce di Colui-che-è che gli dice come questi tratterà le genti buone e quelle cattive (*Geremia*, 24, 1-10). E quando Amos vede un costruttore che giudica se un muro è stato costruito bene ponendo accanto ad esso un filo a piombo, la sua mente trasforma in modo allucinatorio il costruttore in Colui-che-è, il quale trasfigura poi metaforicamente quell'atto in un giudizio sulla rettitudine del popolo d'Israele (*Amos*, 7, 8).

Specialmente quando le divinazioni spontanee vengono eseguite da dèi (che dopo tutto non possono eseguire altri tipi di

divinazione), l'analogia può essere occasionata da giochi di parole. Così, mentre Amos guarda un paniere di frutti maturi, la voce bicamerale fa un gioco di parole su *qayis* (frutto estivo) e *qes* (fine), e comincia a parlare della fine di Israele (*Amos*, 8, 1-2). O quando Geremia vede un ramo di mandorlo (*shaqed*), la sua voce bicamerale gli dice che vigilerà su di lui (*shaqad*), perché le parole ebraiche per designare le due cose sono simili (*Geremia*, 1, 11-12).

Il primo libro di Samuele

Il primo libro di Samuele è una registrazione istruttiva di tutto questo, e una sua lettura ci dà un'idea di come doveva essere questo mondo in parte bicamerale e in parte soggettivo allorché il I millennio a.C. sfociava nella coscienza. Nei suoi capitoli pieni di forza narrativa è rappresentata quasi per intero la gamma delle forme mentali di transizione in quella che è forse la prima tragedia scritta della letteratura. La bicameralità, in una forma piuttosto decadente, è rappresentata dalle torme selvagge dei *nabiim*, la pula bicamerale dei khabiru dispersa dal vento, già menzionati in questo capitolo, i quali vagano sulle colline fuori delle città, danno fiato alle voci che sentono dentro di sé ma che credono di provenienza esterna, e a queste voci rispondono, servendosi della musica e dei tamburi per accrescere la propria esaltazione.

Parzialmente bicamerale è il ragazzo Samuele, svegliato nel sonno da una voce che egli impara a riconoscere come Colui-che-è, incoraggiato nell'età critica e addestrato alla bicameralità dal vecchio sacerdote Eli, e poi riconosciuto da Dan a Bersabea come il tramite di Colui-che-è. Anche Samuele deve peraltro talvolta praticare la divinazione spontanea, come fa quando Saul gli strappa accidentalmente il lembo del mantello (*I Samuele*, 15, 27-29).

Altro esempio di bicameralità è Davide, che Samuele sceglie in modo bicamerale fra tutti i figli di Jesse, ma la cui bicameralità consiste solo nel ricevere brevi e bruschi inviti all'azione da parte di Colui-che-è. La sua coscienza soggettiva è dimostrata dalla capacità di ingannare Achis (*I Samuele*, 21, 13). Viene poi Gionata, soggettivamente capace di ingannare il padre, ma costretto, per prendere decisioni militari, a fidare sulla cledonomanzia, ossia sulla divinazione in base alle prime parole pronunciate da qualcuno (14, 8-13). Che in questo periodo fossero comuni gli idoli è dimostrato dal riferimento casuale a quella che doveva essere una «immagine» in dimensioni naturali che, con un cappuccio di pelle di capra per imitare i capelli, viene usata per simulare la presenza di Davide a letto (19, 13). La normale presenza di tale idolo nella casa di Davide potrebbe essere un'indicazione di una qualche pratica allucinogena comune dell'epoca, soppressa dal testo a noi pervenuto.

E infine il soggettivo Saul, l'allampanato e confuso ragazzo di campagna trascinato nella politica dal comando irrazionale della voce bicamerale di Samuele; unitosi a un gruppo di *nabiim* invasati nel tentativo di divenire bicamerale egli stesso, ode infine anche lui, fra il suono dei timpani e lo strimpellare delle cetre, le voci divine (10, 5). Queste sono però così poco convincenti per la sua coscienza, che, nonostante i tre segni di conferma, egli tenta di sottrarsi al suo destino. Il soggettivo Saul cerca disperatamente modi che lo aiutino a prendere decisioni. Di fronte a una situazione nuova, quando, ad esempio, l'irresponsabile Samuele non osserva un appuntamento e i filistei sono pronti a convergere sugli israeliti barricati in caverne, Saul, con offerte sacrificali, tenta di far parlare una voce (3, 12), ma solo per essere poi accusato di stoltezza da Samuele al suo arrivo. Saul costruisce poi un altare a Colui-che-è, di cui non ha mai udito la voce, e invano gli pone le sue domande (14, 37). Perché il dio non gli parla? Saul, divinando con le sorti il presunto responsabile del silenzio divino, e obbedendo alla sua

divinazione, condanna a morte il colpevole benché si tratti del proprio figlio. Ma anche questa decisione era certo sbagliata, giacché il suo popolo si ribella e si rifiuta di eseguire la condanna: un comportamento che sarebbe stato impossibile in tempi bicamerali. E Saul è troppo coscientemente misericordioso verso i suoi nemici per le arcaiche voci allucinatorie di Samuele. Quando la sua gelosia per Davide e per l'amore che a questi porta suo figlio Gionata arriva all'estremo, Saul perde d'improvviso la sua mente cosciente, diviene bicamerale, si spoglia delle vesti e comincia a profetare (*naba*) assieme agli uomini bicamerali delle montagne (19, 23-24). Ma poi, quando questi *nabiim* non sanno dirgli che cosa fare, li scaccia dalla città assieme ad altri maghi bicamerali (28, 3), e cerca qualche certezza divina nei sogni o nell'osservazione di sfere di cristallo (se possiamo tradurre così *urim*) (28, 6). Alla fine, ridotto alla disperazione e allo stremo della coscienza, si traveste, cosa che solo un uomo soggettivo può fare, e si reca a consultare di notte, come ultima risorsa, l'evocatrice di spiriti di Endor, o piuttosto la voce bicamerale che si impossessa di lei; e quando il cosciente Saul, confuso, si prostra dinanzi alla voce dicendo che non sa che cosa fare, ode per bocca dell'evocatrice quelle che interpreta come le parole del defunto Samuele, che gli preannunciano la sua morte e la caduta di Israele (28, 19). Infine, quando i filistei hanno ormai catturato il resto dell'esercito d'Israele e ucciso i suoi figli e le sue speranze, Saul commette l'atto soggettivo più terribile, il suicidio, il primo suicidio della storia, cui segue immediatamente il secondo, quello del suo scudiero.

Queste vicende risalgono all'XI secolo a.C.; il testo che le narra è del VI secolo a.C.; la psicologia in esso descritta potrebbe riflettere perciò una forma mentale intermedia, forse dell'VIII secolo a.C.

Gli idoli dei khabiru

Fra i residui del periodo bicamerale sono le statue allucinogene menzionate in molti passi dell'Antico Testamento. Come ci si può attendere in questa fase tarda di civiltà, ce ne sono vari tipi. Benché esistano alcuni termini generali per designare gli idoli, come la parola *elil*, usata da Isaia, o *massebah*, per qualsiasi cosa sia collocata su un pilastro o su un altare, sono le parole più specifiche a presentare l'interesse maggiore.

Il tipo di idolo più importante era il *selem*, una statua fusa modellata poi di solito con un bulino, spesso d'oro o d'argento, eseguita da un fonditore con metallo ottenuto dalla fusione di monete (*Giudici*, 17, 4) o di gioielli (*Esodo*, 32, 4), e a volte vestita con abiti sfarzosi (*Ezechiele*, 16, 17). Isaia ne descrive con parole di scherno la fabbricazione in Giuda attorno al 700 a.C. (44, 12). Potevano essere immagini di animali o di uomini. A volte il *selem* poteva essere solo una testa collocata su un piedestallo o su un alto altare (*II Cronache*, 14, 2), mentre altre volte poteva raggiungere dimensioni molto grandi, come nel caso del grande *selem* d'oro fatto erigere da Nabucodonosor su una colonna alta sessanta cubiti (*Daniele*, 3, 1). Pare che più spesso queste statue venissero collocate in uno *asherah*, probabilmente un tempietto di legno ornato di ricche stoffe, spesso erroneamente tradotto con «boschetto».

Seconda per importanza sembra essere la statua scolpita o *pesel*, di cui sappiamo assai poco. Era probabilmente scolpita in legno ed era uguale allo *asab*, l'idolo che veniva adorato dai filistei che distrussero l'esercito di Saul. Dopo la morte di Saul e la sconfitta di Israele, i filistei corsero a informare della loro vittoria prima i loro *asabim* e poi il popolo (*I Samuele*, 1, 9; *I Cronache*, 10, 9). Che queste statue fossero dipinte in oro o in argento è indicato da vari accenni contenuti nei *Salmi*, e che fossero di legno risulta dal fatto che Davide, compiendo la sua

vendetta sui filistei, le diede alle fiamme (*II Samuele*, 5, 21). C'erano anche idoli solari di aspetto ignoto chiamati *chammanim*, che pare venissero collocati anch'essi su piedistalli, dal momento che ne viene ordinato l'abbattimento in *Levitico* (26, 30), in *Isaia* (27, 9) e in *Ezechiele* (6, 6).

L'idolo più comune, se non il più importante, fra quelli che dovevano propiziare le allucinazioni, era il *terap*. I *teraphim* (per usare il plurale ebraico) dovevano essere in qualche modo in grado di parlare, dal momento che a un certo punto il re di Babilonia ne consulta diversi (*Ezechiele*, 21, 21). A volte erano probabilmente statuine di piccole dimensioni, dal momento che Rachele poté rubare un gruppo di questi idoli pregiati al padre furibondo e nasconderli (*Genesi*, 31, 19). Potevano però anche essere in grandezza naturale, giacché è un *terap* che viene sostituito a Davide nel suo letto (*I Samuele*, 19, 13). Come abbiamo già visto, il carattere affatto naturale di tale menzione sembra indicare che i *teraphim* fossero abbastanza comuni nelle case dei capi. Nelle regioni montuose, al contrario, tali idoli dovevano essere rari e molto pregiati. In *Giudici* leggiamo di Micha che costruì una casa di *elohim* contenente un *selem*, un *pesel*, un *terap* e un *ephod*: quest'ultimo era di solito un paramento rituale con molti ornamenti che, posto forse su un sostegno, poteva essere trasformato in idolo. Micha chiamò questi i suoi *elohim*; essi gli furono poi rubati dai figliuoli di Dan (*Giudici*, 17, 18 *passim*). Noi oggi avremmo probabilmente una documentazione archeologica più ricca di questi idoli allucinogeni degli ebrei se il re Giosia non li avesse fatti distruggere tutti quanti nel 641 a.C. (*II Cronache*, 34, 3-7).

Un altro vestigio dell'epoca bicamerale è la parola *ob*, che viene tradotta spesso come «spirito familiare». «L'uomo o la donna che hanno un ob... saranno messi a morte» si dice nel *Levitico* (20, 27). E similmente Saul scaccia da Israele tutti coloro che avevano un *ob* (*I Samuele*, 28, 3). Benché un *ob* fosse qualcosa che si poteva consultare (*Deuteronomio*, 18, 11),

probabilmente non aveva una manifestazione corporea. Esso è sempre associato a incantatori e a evocatori di spiriti, e si riferisce quindi probabilmente a qualche voce bicamerale che non era riconosciuta come religiosa dagli autori dell'Antico Testamento. Questa parola ha messo in tali difficoltà i traduttori che in *Giobbe*, 32, 19 alcuni l'hanno tradotta assurdamente con «bottiglia», mentre è chiaro che si parla del giovane Elihu irato, che sente dentro di sé come una voce bicamerale prossima a erompere in parole impazienti, come un otre troppo pieno.

La fine dei «nabiim»

Abbiamo iniziato questo capitolo considerando la situazione dei profughi nel Vicino Oriente verso la fine del II millennio a.C., e delle tribù raminghe sradicate dalle loro terre da varie catastrofi, una parte dei quali erano certamente bicamerali e incapaci di muovere verso una coscienza soggettiva. Probabilmente nella compilazione dei libri storici dell'Antico Testamento è nella loro organizzazione in un racconto continuo, operazione avvenuta nel corso del VI o V secolo a.C., è stata soppressa una grande quantità di notizie. E fra i dati eliminati che ci piacerebbe conoscere c'è il racconto di ciò che accadde a queste ultime comunità di uomini bicamerali. Qua e là nell'Antico Testamento esse s'intravedono come immagini improvvise e fugaci di uno strano altro mondo durante questi periodi ai quali gli storici hanno dedicato troppo poca attenzione.

Gruppi di uomini bicamerali persistettero certo sino alla caduta della monarchia di Giuda, ma non sappiamo se in associazione con altre tribù o con una qualche organizzazione basata sulle loro voci allucinatorie identificate con dèi. Questi uomini sono spesso designati come i «figli di *nabiim*», il che indica che esisteva probabilmente una forte base genetica per questo tipo di bicameralità residua. Io penso che si tratti della

stessa base genetica rimasta fra noi come parte dell'eziologia della schizofrenia.

Essi venivano consultati da re disorientati e incapaci di prendere altrimenti una decisione. Achab, re d'Israele nell'835 a.C., ne fece radunare quattrocento per ascoltare le loro vociferazioni (*I Re*, 22, 6). Poi Achab e il re di Giuda, con tutti i loro abiti reali, sedettero su troni subito fuori delle porte di Samaria, e fecero raccogliere attorno a sé centinaia di questi poveri esseri bicamerali, che deliravano e si imitavano l'un l'altro, proprio come fanno gli schizofrenici in una corsia di ospedale psichiatrico (*I Re*, 22, 10).

Quale fu la loro sorte? Di tanto in tanto venivano cacciati e uccisi come animali indesiderati. A un tale massacro, nel corso del IX secolo a.C., sembra accennare *I Re* (18, 4), dove si dice che di un gruppo imprecisato per numero, ma assai grande, Abdia ne salvò un centinaio nascondendoli in caverne e portando loro pane e acqua finché il massacro fu terminato. Un altro massacro del genere fu organizzato alcuni anni dopo da Elia (*I Re*, 18, 40).

Dopodiché non sentiamo più parlare di questi gruppi di individui bicamerali. Di essi, per alcuni secoli, rimasero i singoli *nabiim*, uomini le cui voci non avevano bisogno, per farsi sentire, del sostegno di altri individui soggetti ad allucinazioni, e che, pur essendo in parte soggettivi, continuavano nondimeno ancora a udire la voce bicamerale. Sono questi i famosi *nabiim* dei cui messaggi bicamerali ci siamo già occupati a più riprese: Amos, il raccoglitore di frutti di sicomoro; Geremia, che si recava di villaggio in villaggio, vacillando sotto il suo giogo; Ezechiele, con le sue visioni di alti troni su ruote, in movimento fra le nubi; e i vari *nabiim* le cui angosce religiose sono attribuite a Isaia. Questi sono ovviamente solo una piccola parte di quel numero molto maggiore di uomini le cui voci bicamerali sembravano essere in più stretto accordo col *Deuteronomio*. In seguito le voci, di norma, non furono più udite.

Ad esse subentra il pensiero considerato soggettivo dei maestri di morale. Gli uomini continuarono a vedere visioni in sogno e a udire parole oscure. Ma l'Ecclesiaste e Esdra cercavano la saggezza, non un dio. Essi studiavano la legge, non vagavano «alla ricerca di Yahwèh» nel deserto. Nel 400 a.C. la profezia bicamerale era ormai morta. «I *nabiim* avranno vergogna ognuno della visione che proferiva quando profetava». E se i genitori sorprendeivano i loro figli a profetare o a dialogare con voci bicamerali, dovevano ucciderli sul posto (*Zaccaria*, 13, 3-4). ²⁵⁷ Questa è un'ingiunzione severa. Se fu rispettata, la selezione evolutiva che ne conseguì dovette contribuire a spostare il corredo genetico dell'umanità verso la soggettività cosciente.

Gli studiosi hanno discusso a lungo per identificare la ragione del declino e della decadenza della profezia nel periodo del giudaismo postesilico. Essi hanno suggerito che i *nabiim* avessero ormai assolto la loro funzione e che non ci fosse più bisogno di loro. Oppure hanno detto che c'era il pericolo che la consultazione dei *nabiim* degenerasse in un culto. Altri hanno sostenuto che i *nabiim* erano un aspetto della corruzione degli israeliti da parte dei babilonesi, che a quest'epoca erano, di tutte le nazioni, la più dedita alle pratiche divinatorie. Tutte queste tesi sono in parte vere, ma per me è chiaro che il declino della profezia fa parte di un fenomeno di proporzioni molto maggiori in corso allora nel mondo, la perdita della mente bicamerale.

Una volta che si sia letto tutto l'Antico Testamento da questo punto di vista, l'intera successione dei vari libri si trasforma, maestosamente e mirabilmente, nel travaglio che diede origine alla nostra coscienza soggettiva. Nessun'altra letteratura ha registrato questo evento di importanza assoluta in modo tanto diffuso o compiuto. La letteratura cinese balza alla soggettività nell'insegnamento di Confucio, con ben poche avvisaglie prima di lui. Quella indiana si lancia dai bicamerali *Veda* nelle ultrasoggettive *Upanisad*, e nessuna delle due opere

rappresenta altrettanto bene il proprio tempo. La letteratura greca, come una serie di pietre che consentano di guardare un corso d'acqua e che sono l'*Iliade*, l'*Odissea* e i frammenti sparsi di Saffo e di Solone e più oltre Platone, è la documentazione migliore che abbiamo, dopo l'Antico Testamento, ma è anch'essa troppo incompleta. E l'Egitto è relativamente muto in proposito. L'Antico Testamento, pur essendo oscurato ancora da grandi problemi storici che ne limitano l'attendibilità, rimane la nostra fonte più ricca per la conoscenza del periodo di transizione. Esso è essenzialmente la storia della perdita della mente bicamerale, del lento ritirarsi nel silenzio degli ultimi *elohim*, della confusione e della tragica violenza che ne seguono, e della vana ricerca delle voci bicamerali fra i profeti finché non se ne trova un sostituto nell'azione giusta.

Ma la mente sente ancora gli echi degli antichi modi inconsci e ripensa oscuramente alle autorità perdute; e in noi è ancora presente una profonda e acuta nostalgia della volizione e del servizio divini.

Come il cervo agogna i rivi d'acqua,
così l'anima mia agogna voi, o dèi!
L'anima mia ha sete di dèi! di dèi viventi!
Quando verrò faccia a faccia con gli dèi?
(*Salmi*, 42, 1-2)

Libro terzo.

Vestigia della mente bicamerale nel mondo moderno

I.

La ricerca dell'autorizzazione

Siamo pervenuti infine a una posizione da cui possiamo volgerci indietro e vedere la storia dell'umanità su questo pianeta per la prima volta nei suoi giusti valori e comprendere alcuni fra i caratteri principali degli ultimi tre millenni come vestigia di una forma mentale precedente. Qui la nostra visione della storia umana dev'essere di una grandiosità estrema. Dobbiamo sforzarci di vedere l'uomo proiettato contro il suo intero sfondo evoluzionistico, in una scena in cui le civiltà umane, compresa la nostra, non sono altro che picchi montuosi di una catena stagliantesi contro il cielo, e dobbiamo cercare di acquistare un certo distacco intellettuale per poter vedere chiaramente delineati i contorni. In una prospettiva come questa un millennio è un periodo di tempo troppo breve per un mutamento così fondamentale come il passaggio dalla bicameralità alla coscienza.

Noi, alla fine del II millennio d. C., ci troviamo ancora, in un certo senso, nel pieno di questa transizione a una nuova forma mentale, e tutto attorno a noi sono sparsi i residui del nostro recente passato bicamerale. Abbiamo le nostre case degli dèi che registrano la nostra nascita, ci definiscono, ci uniscono in matrimonio e ci seppelliscono, ricevono le nostre confessioni e intercedono presso gli dèi perché ci perdonino i nostri peccati. Le nostre leggi sono fondate su valori che, in assenza di una sanzione divina, sarebbero vuoti e inapplicabili. I nostri motti e

inni nazionali sono di solito invocazioni divine. I nostri re, presidenti, giudici e funzionari assumono le loro cariche e iniziano le loro funzioni con giuramenti agli dèi oggi muti, fatti sugli scritti di coloro che per ultimi ne hanno udito la voce.

Il residuo più manifesto e importante della forma mentale di un tempo consiste dunque nella nostra eredità religiosa, in tutta la sua labirintica bellezza e varietà di forme. L'importanza enorme della religione sia nella storia universale del mondo sia nella storia dell'individuo comune è naturalmente chiarissima da ogni punto di vista oggettivo, anche se una visione scientifica dell'uomo spesso sembra trovarsi in imbarazzo di fronte all'ammissione di questo fatto evidente. Perché nonostante tutto ciò che la scienza razionalistica e materialistica ha comportato dalla Rivoluzione scientifica in poi, l'umanità nel suo insieme non ha mai abbandonato, non abbandona e forse non potrà mai abbandonare l'affascinata convinzione che esista una qualche relazione umana con un'entità più vasta e totalmente altra, un *mysterium tremendum* dotato di poteri e di intelligenze che vanno al di là di tutte le categorie dell'emisfero sinistro: qualcosa di necessariamente indefinito e oscuro, cui ci si deve accostare con timore reverenziale e meraviglia e quasi muta adorazione, anziché con una concezione chiara; qualcosa che per le persone religiose di oggi si manifesta attraverso verità del sentimento, anziché attraverso ciò che può essere verbalizzato dall'emisfero sinistro; e quindi qualcosa che nel nostro tempo può essere percepito in modo più autentico quando meno lo si nomina, una configurazione del sé e del numinoso altro a cui, nei periodi della nostra angoscia più oscura, *nessuno* di noi può sottrarsi – esattamente come lo stress infinitamente minore di dover prendere una decisione determinò tale relazione tre millenni fa.

A questo punto si potrebbero dire molte cose. Una discussione approfondita dovrebbe specificare qui la possibilità di interpretare la tentata riforma dell'ebraismo da parte di Gesù come una religione necessariamente nuova per uomini coscienti

anziché per uomini bicamerali. Ora il comportamento dev'essere modificato da dentro la nuova coscienza, anziché attraverso l'applicazione delle leggi mosaiche, che plasmano il comportamento dall'esterno. Colpa e punizione appartengono ora all'ambito del desiderio cosciente e della contrizione cosciente, piuttosto che a quello dei comportamenti esterni del decalogo, delle penitenze sacrificali nel tempio e della punizione inflitta dalla comunità. Il regno divino da riguadagnare è psicologico, non fisico, metaforico, non letterale. Si trova «all'interno», non *in extenso*.

Ma neppure la storia del cristianesimo rimane, e può rimanere, fedele al suo iniziatore. Lo sviluppo della Chiesa cristiana ritorna di continuo a questa nostalgia di assoluti bicamerali, e abbandona i difficili regni interiori dell'*agape* per una gerarchia esterna che, attraverso un'aura di miracolo e di infallibilità, tende a un'autorizzazione arcaica in un cielo più vasto. Nei capitoli precedenti mi sono spesso soffermato a sottolineare vari paralleli fra gli antichi usi bicamerali e gli usi religiosi moderni, cosicché non indugiero qui oltre su tali comparazioni.

Esorbita dall'ambito di questo libro anche una completa investigazione del modo in cui gli sviluppi più secolari degli ultimi tre millenni sono connessi al loro emergere da una forma mentale diversa. Ho in mente la storia della logica e del ragionamento cosciente dallo sviluppo greco del *logos* ai moderni calcolatori, e lo spettacolare dispiegarsi della filosofia, con i suoi sforzi per trovare una metafora di tutta l'esistenza in cui scoprire una qualche somiglianza cosciente che ci consenta di sentirci a nostro agio nell'universo. Penso anche ai nostri tentativi per pervenire a sistemi di etica, agli sforzi, compiuti con una coscienza razionale, per trovare sostituti alla nostra precedente volizione divina recanti in sé l'obbligo che se non altro potrebbe simulare la nostra antica obbedienza alle voci

allucinatorie. E penso anche alla storia ciclica della politica, al sempre nuovo ripetersi dei nostri tentativi incerti di ricavare governi da uomini anziché da dèi, ai sistemi secolari di leggi che assolvono la funzione un tempo divina di legarci assieme in un ordine, in un tessuto stabile, in una società.

Questi problemi più vasti sono i problemi importanti. Ma a questo punto desidero introdurre le questioni di questo libro considerando un piccolo gruppo di altri argomenti antichi di importanza minore che rappresentano vestigia chiare e precise della precedente forma mentale. Questi fenomeni storici possono infatti proiettare una luce retrospettiva necessaria e chiarificatrice su alcuni dei problemi più oscuri dei libri I e II.

Un carattere tipico di tali vestigia è che esse risultano più evidenti, di contro alla complessità della storia, quanto più siamo vicini al crollo della mente bicamerale. La ragione di ciò è assai chiara. Mentre le caratteristiche universali della nuova coscienza, come il riferimento al sé, lo spazio mentale e la narratizzazione, possono svilupparsi rapidamente grazie all'apporto della nuova costruzione linguistica, i contorni più vasti della civiltà, il grande sfondo culturale contro cui questi mutamenti si stagliano, possono cambiare solo con lentezza geologica. La materia e la tecnica di epoche anteriori della civiltà sopravvivono non erose nelle nuove ere, trascinando con sé le logore forme antiche nelle quali la nuova forma mentale deve vivere.

Ma in queste forme vive anche una ricerca intensa di quella che chiamerò autorizzazione arcaica. Dopo il crollo della mente bicamerale, il mondo continua in un certo senso a essere governato dagli dèi, da proclami, leggi e prescrizioni incise su stele o scritte su papiro o ricordate dagli anziani, e risalenti ai tempi bicamerali. C'è però una dissonanza. Perché non si odono e non si vedono più gli dèi? I Salmi chiedono a gran voce una risposta. E occorrono certezze che vadano oltre le vestigia della storia o le insistenze remunerate dei preti. Qualcosa di palpabile,

di diretto, di immediato! Una qualche assicurazione sensibile del fatto che non siamo soli, che gli dèi sono solo ammutoliti, non morti, che dietro tutto questo brancolare soggettivo alla ricerca di segni di certezza, una certezza dev'esserci.

Così, mentre il lento ritirarsi della marea delle voci e presenze divine lascia una parte sempre maggiore di ogni popolazione in secca sulle sabbie di incertezze soggettive, la varietà delle tecniche per mezzo delle quali l'uomo tenta di stabilire un contatto col suo oceano perduto di autorità si estende sempre più. Profeti, poeti, oracoli, vaticinatori, culti di statue, medium, astrologi, santi ispirati, possessione demoniaca, tarocchi, oui-ja, papi e peyotl sono altrettanti residui di una bicameralità che è andata restringendosi, via via che alle incertezze si aggiungevano altre incertezze. In questo capitolo e nel seguente esamineremo alcune fra queste vestigia più arcaiche della mente bicamerale.

GLI ORACOLI

Il più immediato residuo della bicameralità è semplicemente il suo perpetuarsi in certi individui, in particolare i profeti itineranti, di cui ci siamo occupati (pp. 371 sg.), o quelli istituzionalizzati come oracoli, di cui tratteremo qui. Benché esista una serie di tavolette cuneiformi datate al VII secolo ove si descrivono oracoli assiri, ²⁵⁸ e vi sia l'ancor più antico oracolo di Ammo ne a Tebe in Egitto, è la Grecia che ci offre l'esempio migliore di questa istituzione. Gli oracoli greci furono il più autorevole metodo di decisione in situazioni importanti per un periodo di oltre un millennio dopo il crollo della mente bicamerale. Questo fatto è di solito lasciato in ombra dal razionalismo a oltranza degli storici moderni. Gli oracoli erano il cordone ombelicale della soggettività che li legava al fecondo passato non soggettivo.

L'oracolo di Delfi

Con la mia metafora viene a coincidere il fatto che l'oracolo più famoso, quello di Apollo a Delfi, si trovava in prossimità di una bizzarra struttura di forma grosso modo conica detta *omphalos* o ombelico, che si credeva segnasse il centro della Terra. Qui presiedeva in certi giorni, o in alcuni secoli per tutti i giorni dell'anno, una somma sacerdotessa, o a volte due o tre a rotazione, la cui scelta, a quanto sappiamo, non obbediva ad alcun requisito particolare (al tempo di Plutarco, nel I secolo a.C., essa era la figlia di un povero contadino).²⁵⁹ Costei prima si bagnava in una fonte sacra, bevendo alla sua onda limpida, e poi stabiliva il contatto col dio attraverso l'albero a lui sacro, l'alloro, allo stesso modo in cui re assiri coscienti sono raffigurati mentre vengono imbrattati di resina con pigne tenute in mano da genii. La sacerdotessa stabiliva questo contatto o tenendo in mano un ramo di alloro o inalando il fumo delle foglie bruciate (come dice Plutarco) o forse masticandole (come sostiene Luciano).

Le risposte alle domande venivano date *immediatamente*, senza alcuna pausa per la riflessione, e ininterrottamente. Il modo esatto in cui la sacerdotessa dava i suoi responsi è ancora oggetto di discussione,²⁶⁰ e non sappiamo se era seduta su un tripode, considerato il sedile rituale di Apollo, o se stava semplicemente in piedi all'ingresso della caverna. Tutti i riferimenti arcaici alla Pizia, dal V secolo in poi, concordano però con l'affermazione di Eraclito che essa parlava «con bocca delirante e con vari contorcimenti del corpo». Essa era *entheos*, *piena deo*. Parlando attraverso la sua sacerdotessa, ma sempre in prima persona, rispondendo alle domande di re o di uomini comuni, «Apollo» impartiva ordini circa i siti in cui fondare nuove colonie (come fece per l'attuale Istanbul), decretava quali nazioni fossero amiche, quali sovrani fossero i migliori, quali leggi imporre, quali fossero le cause di epidemie e di carestie, quali fossero le vie commerciali migliori, quali fra i nuovi culti o

le forme musicali o artistiche dovessero essere riconosciuti come a lui graditi: su tutte queste cose la decisione del dio veniva annunciata dalla bocca delirante di queste ragazze.

Tutto ciò è davvero sorprendente! Noi conosciamo da così gran tempo l'oracolo delfico grazie ai libri di scuola, che finiamo per non prestare più attenzione ai caratteri straordinari che pure esso presenta. Com'è concepibile che semplici ragazze di campagna potessero essere addestrate a entrare in uno stato psicologico tale da poter prendere *immediatamente* decisioni che influivano sul governo del mondo?

I razionalisti ostinati si limitano a farsi beffe dell'espressione *piena deo*. Essi danno per scontato che, come i medium dei nostri tempi sono stati sempre smascherati come impostori, così questi cosiddetti oracoli fossero in realtà manipolati da altri davanti a contadini ignoranti, per fini politici o di lucro.

Ma un tale atteggiamento cinico è nel migliore dei casi dottrinario. Può darsi che negli ultimi tempi dell'oracolo ci sia stato qualche sotterfugio, forse qualche episodio di corruzione dei *prophetai*, quei sacerdoti o sacerdotesse sussidiari che interpretavano le predizioni dell'oracolo. Ma è assolutamente impossibile che una frode così estesa abbia potuto protrarsi per un millennio intero, durante la civiltà intellettuale più brillante che il mondo avesse mai conosciuto. Né si accorderebbe con la completa assenza di critiche all'oracolo fino al periodo romano, o con la reverenza con cui un uomo politicamente saggio e spesso cinico come Platone definì l'Apollo di Delfi «il patrio interprete di tali questioni per tutti gli uomini».²⁶¹

Un'altra spiegazione, che in realtà spiega solo fino a un certo punto ma è ancora frequente nella letteratura popolare e a volte anche in quella scientifica, è quella biochimica: le trance sarebbero state reali, ma indotte dai vapori che salivano da un *casium* al di sotto del pavimento della caverna. Ma gli scavi

francesi del 1903 e altri più recenti hanno dimostrato definitivamente che non esisteva alcun *casium* del genere.²⁶²

Secondo un'altra ipotesi nell'alloro potrebbe essere presente un principio attivo in grado di produrre un tale effetto. Per verificare questa ipotesi ho sminuzzato foglie di alloro e ne ho fumato grandi quantità in una pipa: mi sono sentito un po' male ma non più ispirato del solito. E ne ho masticato anche una manciata per più di un'ora, e col passare dei minuti mi sentivo sempre e decisamente più jaynesiano, purtroppo, che apollineo.²⁶³ L'entusiasmo con cui si cercano spiegazioni esterne per tali fenomeni è semplicemente un indizio della resistenza, in certi ambienti, ad ammettere che fenomeni psicologici di questo tipo esistono veramente.

Io vorrei suggerire invece una spiegazione del tutto diversa, e a tal fine introdurrò qui la seguente nozione.

Il paradigma bicamerale generale

Con questa espressione intendo una struttura ipotizzata dietro una vasta classe di fenomeni di diminuzione della coscienza, che interpreto come residui parziali della nostra forma mentale antica. Il paradigma ha quattro aspetti:

1) l'*imperativo cognitivo collettivo*, o sistema di credenze collettivo, un'attesa o prescrizione accettata da tutti gli appartenenti alla cultura, che definisce la forma particolare di un fenomeno e i ruoli che devono essere svolti all'interno di tale forma;

2) una *induzione*, o procedimento ritualmente formalizzato, la cui funzione è il restringimento della coscienza attraverso la concentrazione dell'attenzione su un piccolo ambito di preoccupazioni;

3) la *trance vera e propria*, che è una risposta ai due aspetti

precedenti, ed è caratterizzata dalla diminuzione o dalla perdita della coscienza e dalla diminuzione o dalla perdita dell'analogo «io», cui si sostituisce un ruolo che è accettato, tollerato o incoraggiato dal gruppo;

4) l'*autorizzazione arcaica* a cui la trance è diretta o connessa; di solito si tratta di un dio, ma talvolta è una persona che è accettata dall'individuo e dalla sua cultura come un'autorità sull'individuo, e che dall'imperativo cognitivo collettivo è preposta al controllo dello stato di trance.

Ora, questi quattro aspetti del paradigma bicamerale generale non vanno considerati necessariamente come una successione temporale, anche se l'induzione e la trance si susseguono di solito l'una all'altra, ma va tenuto presente che l'imperativo cognitivo e l'autorizzazione arcaica pervadono l'intero paradigma. Fra questi elementi c'è inoltre una sorta di equilibrio o di somma, cosicché, quando uno di essi è debole, gli altri devono essere forti come condizione per il verificarsi dei fenomeni. Così, quando nel corso del tempo, in particolare nel millennio seguito all'inizio della coscienza, l'imperativo cognitivo collettivo si indebolisce (quando cioè la popolazione in genere tende a divenire scettica nei confronti dell'autorizzazione arcaica), troviamo un'insistenza sempre maggiore sui procedimenti di induzione e una loro complicazione crescente, e lo stato di trance stesso diventa più profondo.

Designando il paradigma bicamerale generale come struttura non intendo solo una struttura logica nella quale l'analisi possa far rientrare questi fenomeni, ma anche una qualche struttura neurologica attualmente non specificata, o un qualche tipo di rapporto fra certe aree cerebrali, forse qualcosa di simile al mio modello per la mente bicamerale (pp. 134 sg.). Possiamo attenderci così che tutti i fenomeni menzionati nel libro III comportino in qualche modo la funzione dell'emisfero destro, secondo modalità diverse da quelle tipiche della comune vita

cosciente. Può anche darsi che in qualcuno di questi fenomeni sia in atto un dominio parziale periodico dell'emisfero destro interpretabile come il residuo neurologico di nove millenni di selezione per la mente bicamerale.

L'applicazione di questo paradigma bicamerale generale all'oracolo di Delfi è chiara: ivi troviamo i complessi procedimenti di induzione, la trance con perdita della coscienza, l'autorizzazione di Apollo ardentemente perseguita. Io desidero però insistere qui particolarmente sull'imperativo cognitivo collettivo o credenza di gruppo o prescrizione o attesa culturale (ciascuno di questi termini esprime ciò che intendo dire). È impossibile insistere a sufficienza sull'immensità delle aspettative culturali incentrate sulla sacerdotessa in trance. L'intero mondo greco *credeva* all'Apollo delfico, e ci credette per quasi un millennio. Fino a 35.000 persone al giorno provenienti da ogni parte del Mediterraneo approdavano al porticciolo di Itèa, che abbraccia in un golfo la costa accogliente ai piedi di Delfi. Anch'esse si sottoponevano a procedimenti di induzione, si purificavano alla fonte Castalia, facendo offerte ad Apollo e ad altri dèi mentre salivano per la Via sacra. Negli ultimi secoli di esistenza dell'oracolo, più di 4000 statue votive fiancheggiavano questi duecento metri di salita lungo il pendio del Monte Parnaso sino al tempio dell'oracolo. Proprio questo convergere di grandi prescrizioni e attese sociali, meglio definibile della semplice credenza, può spiegare, secondo me, la psicologia dell'oracolo, l'immediatezza delle risposte della Pizia. Era qualcosa dinanzi a cui sarebbe stato impossibile ogni scetticismo, così come, per noi, sarebbe impossibile dubitare del fatto che la voce di una radio abbia origine in uno studio che non possiamo vedere. Ed è qualcosa dinanzi a cui la psicologia moderna deve sostare reverente.

A quest'attesa causativa si dovrebbe aggiungere qualcosa circa lo scenario naturale. Gli oracoli ebbero origine in località particolarmente imponenti e suggestive: formazioni naturali di

montagne o gole, venti o onde allucinogeni, sprazzi di luce e panorami simbolici, cose che ritengo più propizie alla stimolazione dell'attività dell'emisfero destro che non il mondo analitico della vita quotidiana. Potremmo forse dire che la geografia della mente bicamerale, nella prima parte del I millennio a.C., stava contraendosi in siti di grande imponenza e bellezza, dov'era ancora possibile udire le voci degli dèi.

Senza dubbio le grandi balze scoscese di Delfi stimolano una tale suggestione e la soddisfano pienamente: rocce torreggianti e scoscese, su cui ululano i venti di mare e aderiscono le nebbie saline, come se la natura semiaddormentata stesse riscuotendosi dai suoi sogni con contorcimenti e angolature impossibili, rovinando in onde azzurre di foglie d'olivo cangianti e nel grigio mare immortale.

(Oggi, per noi, è però difficile apprezzare questa imponenza naturale, a tal punto la purezza della nostra sensibilità al paesaggio è annebbiata dal nostro mondo «interiore» cosciente e l'esperienza dal rapido spostamento geografico. E poi oggi Delfi non è più com'era un tempo. I suoi due ettari di colonne spezzate, di allegri graffiti, di turisti impegnati a scattare fotografie, e di monconi di marmo bianco su cui formiche incuranti muovono i loro passi indecisi, non sono certo la sostanza dell'ispirazione divina).

Altri oracoli

La riprova di questa spiegazione culturale di Delfi è il fatto che oracoli simili, anche se meno importanti, erano diffusi nell'intero mondo civilizzato del tempo. Lo stesso Apollo ne aveva altri: a Ptoia in Beozia e a Branchide e Patara in Asia Minore. In quest'ultimo sito, la profetessa, come parte dell'induzione, veniva rinchiusa nel tempio di notte perché potesse unirsi in connubio col dio da lei evocato nelle sue

allucinazioni, allo scopo di poter meglio assolvere il suo compito di medium.²⁶⁴ Il grande oracolo di Claros aveva come medium sacerdoti alle cui frenesie assistè nel I secolo d. C. Tacito.²⁶⁵ Pan aveva un oracolo ad Acacesio, che però cessò di esistere già in epoca piuttosto antica.²⁶⁶ L'oracolo aureo di Efeso, famoso per le sue ricchezze enormi, esprimeva i vaticini della dea Artemide per bocca di eunuchi in trance.²⁶⁷ (Lo stile dei loro abiti, per inciso, è usato ancor oggi dalla Chiesa greca ortodossa). E l'innaturale danza sulle punte delle ballerine moderne si pensa derivi dalle danze eseguite dinanzi all'altare della dea.²⁶⁸ Qualsiasi cosa si discosti dalla realtà quotidiana può mettere in moto il paradigma bicamerale generale.

La voce di Zeus a Dodona dev'essere stata uno fra gli oracoli più antichi, dal momento che vi si recò già Odisseo per sapere se far ritorno a Itaca apertamente o in incognito.²⁶⁹ A quell'epoca l'oracolo consisteva probabilmente solo in un'enorme quercia sacra e la voce olimpica veniva sentita per allucinazione nel vento che frusciava fra le sue foglie; viene da chiedersi se c'era qualcosa di simile nel culto della quercia da parte dei druidi. È solo nel V secolo a.C. che Zeus non viene più udito direttamente, e Dodona ha un tempio e una sacerdotessa che parla per il dio in trance inconscie,²⁷⁰ anche qui conformandosi alla sequenza temporale predetta dalla teoria bicamerale.

Non solo le voci degli dèi ma anche quelle dei re morti potevano ancora essere udite bicameralmente, secondo quella che fu, come abbiamo suggerito in precedenza, l'origine degli dèi stessi. Anfiarao, l'eroico principe di Argo, era morto in Beozia precipitando in una voragine scavata, a quanto si tramanda, da un fulmine di Zeus irritato contro di lui. La sua voce continuò a essere «udita» dalla voragine per secoli, in risposta alle domande che le venivano rivolte. Col passare dei secoli la «voce» cominciò però a essere udita in forma allucinatoria solo da certe sacerdotesse in trance che vivevano in quel luogo, le quali però non rispondevano a domande, ma si limitavano a interpretare i

sogni di coloro che si recavano a consultare la voce.²⁷¹

Sotto certi aspetti la voce allucinatoria più interessante, per l'ipotesi da noi formulata della mente bicamerale, è però quella di Trofonio a Lebadea, una trentina di chilometri a est di Delfi. Essa è infatti fra le «voci» dirette, senza la mediazione di sacerdoti o sacerdotesse, quella che durò più a lungo. Ancor oggi la località in cui si trovava l'oracolo conserva qualche residuo della sua antica grandiosità: un incontro di tre ripidi precipizi, di sorgenti mormoranti le cui acque scaturiscono con forza dal suolo solenne per scorrere poi sommesse fra gole sassose. E un po' più su, là dove una gola comincia a internarsi serpeggiando nel cuore della montagna, si apriva un tempo nella roccia una buca scavata, simile a una cella, la quale si restringeva in un tempietto che faceva pensare a un forno, al di sopra di un borro sotterraneo.

Quando l'imperativo collettivo del paradigma bicamerale generale è più debole, quando, con la diffusione del razionalismo, la fede in tali fenomeni comincia ad attenuarsi, e in particolare quando l'induzione dev'essere applicata non a una sacerdotessa addestrata ma a ogni supplicante, il procedimento diventa più lungo e complesso. E questo è quanto accadde a Lebadea. Il viaggiatore greco Pausania descrive la complessa procedura di induzione che vi trovò nel 150 d. C.²⁷² Pausania racconta come, dopo giorni di attesa, di purificazione, di prodigi e di speranza, una notte fu preso d'improvviso e lavato e unto da due giovani sacri, come bevve alla fonte del Lete per dimenticare chi era (la perdita dell'analogo «io»), e fu poi condotto a bere alla fonte di Mnemosyne per ricordare in seguito ciò che doveva essergli rivelato (una sorta di suggestione postipnotica). Poi gli fu fatta adorare un'immagine segreta, dovette indossare sacri lini, cingere nastri consacrati e calzare scarpe speciali, e infine, solo dopo altri segni che dovevano essere favorevoli, venne finalmente fatto scendere con una scala nella sacra buca col suo torrente oscuro, dove il messaggio divino in breve divenne

chiaro.

I sei livelli oracolari

Man mano che la mente greca procede dall'universalmente bicamerale all'universalmente cosciente, queste vestigia oracolari del mondo bicamerale e la loro autorità mutano sino a diventare sempre più precarie e difficili da ottenere. C'è un disegno, a parer mio, per quanto vago, in tutto questo e nel fatto che, nel corso delle migliaia di anni della loro esistenza, gli oracoli subirono una continua decadenza, suddivisibile in sei livelli che possono essere considerati come sei fasi di declino dalla mente bicamerale, fasi corrispondenti al progressivo indebolirsi del suo imperativo cognitivo collettivo.

1) L'oracolo di una *località*. Gli oracoli ebbero inizio semplicemente come località specifiche in cui, in conseguenza dell'imponenza del paesaggio, o di un qualche episodio importante o di qualche suono allucinogeno di onde, acque o vento, i supplicanti, qualsiasi supplicante, potevano ancora «udire» direttamente una voce bicamerale. Lebadea rimase a questo livello, probabilmente a causa dei caratteri notevoli della sua induzione.

2) L'oracolo dei *profeti*. Era il livello successivo, in cui solo certe persone, sacerdoti o sacerdotesse, potevano «udire» la voce del dio nella data località.

3) L'oracolo dei *profeti addestrati*, quando tali persone, sacerdoti o sacerdotesse, potevano «udire» la voce solo dopo una lunga preparazione e dopo induzioni elaborate. Fino a questo livello la persona era ancora «in sé» e faceva da mediatrice fra la voce del dio e gli altri.

4) L'oracolo *posseduto*. Poi, almeno a partire dal V secolo a.C., subentrò il livello della possessione, della bocca delirante e

delle contorsioni fisiche dopo una preparazione ancora più complessa e induzioni ancor più elaborate.

5) L'oracolo *posseduto interpretato*. All'indebolirsi dell'imperativo cognitivo, le parole divennero confuse e si impose la loro interpretazione da parte di sacerdoti o sacerdotesse ausiliari, i quali dovevano a loro volta sottostare a procedimenti di induzione.

6) L'oracolo *saltuario*. Anche questa pratica finì però col divenire difficile. Le voci cominciarono a esprimersi solo di tanto in tanto, il profeta-posseduto cominciò a parlare in modo saltuario; le interpretazioni divennero impossibili e l'oracolo ebbe termine.

L'oracolo di Delfi fu quello che sopravvisse più a lungo. La sua grande longevità è una prova eloquente della sua suprema importanza per la soggettività nostalgica degli dèi nella Grecia dell'età aurea, soprattutto quando si ricorda che in quasi tutte le invasioni esso si schierò dalla parte dell'invasore: di Serse I all'inizio del V secolo a.C. e di Filippo II nel IV secolo a.C.; anche nelle Guerre del Peloponneso si espresse a favore di Sparta. Tale fu la forza dei fenomeni bicamerali nel corso della storia. L'oracolo di Delfi sopravvisse persino alla sua irrisione, mesta, ilare, patriottica, da parte di Euripide negli anfiteatri.

Ma nel I secolo d. C. Delfi era pervenuta al suo sesto livello. Col progressivo allontanarsi della bicameralità in un passato inaccessibile alla memoria, lo scetticismo aveva soppiantato la fede. Il possente imperativo cognitivo culturale dell'oracolo fu esautorato e distrutto, e sempre più spesso la consultazione dell'oracolo non dava alcun esito. Uno di tali casi concernenti Delfi fu narrato da Plutarco nel 60 d. C. La profetessa tentò una trance con riluttanza, dato che i segni erano terribili. Essa cominciò a parlare con voce roca, come se fosse in angustie, dopo di che parve posseduta da uno «spirito muto e malvagio» e poi corse gridando verso l'ingresso e cadde al suolo.

Tutti gli altri, compreso il suo *prophetes*, fuggirono impauriti. La relazione procede dicendo che, quando tornarono a soccorrerla, aveva ripreso i sensi, ma morì entro pochi giorni.²⁷³ Poiché questa scena fu osservata probabilmente da un *prophetes* che era amico personale di Plutarco, non abbiamo ragione di dubitare dell'autenticità del racconto.²⁷⁴

Eppure, nonostante queste crisi nevrotiche, l'oracolo di Delfi continuò a essere consultato dai romani, affamati di tradizione e ossessionati dalla cultura greca. L'ultimo a consultare l'Apollo delfico fu il mio omonimo, l'imperatore Giuliano, il quale, seguendo l'esempio del suo omonimo Giuliano (autore, sulla base di comunicazioni allucinatorie da parte degli dèi, degli *Oracula Chaldaica*), cercava di far rivivere gli antichi dèi. Come parte di questa ricerca personale dell'autorizzazione, egli tentò di riabilitare Delfi nel 363 d. C., tre anni dopo che il santuario era stato saccheggiato da Costantino. Attraverso la sua ultima sacerdotessa, Apollo profetizzò che non avrebbe profetizzato mai più. E questa profezia si avverò. La mente bicamerale era giunta a una delle sue molte fini.

Le sibille

L'epoca degli oracoli occupa l'intero millennio successivo al crollo della mente bicamerale. E mentre andava lentamente esaurendosi, fecero qua e là la loro comparsa quelli che potremmo designare come oracoli dilettanti, individui non addestrati e sprovvisti di qualsiasi veste istituzionale, che si sentivano in modo spontaneo posseduti da un dio. Alcuni di essi, probabilmente i più, si limitavano ovviamente a dire assurdità schizofreniche. Altri avevano invece un'autenticità tale da riuscire a imporre la fede in ciò che dicevano. Fra questi c'erano le poche donne, il cui numero esatto è ignoto, che erano in possesso di doti eccezionali e che sono note come sibille

(dall'eolico *sios*, «dio» e *houle*, «consiglio»). Nel I secolo a.C. Varrone poté contarne almeno dieci nel mondo mediterraneo. Ce n'erano però certamente altre in regioni più remote. Esse vivevano in solitudine, talvolta in venerati santuari di montagna che erano stati costruiti appositamente per loro, o in caverne tufacee sotterranee in prossimità dell'urlo lamentoso del mare, come la grande Sibilla Cumana. Virgilio si era recato probabilmente in visita all'antro della Sibilla attorno al 40 a.C., quando descrisse la sua frenetica possessione da parte di Apollo nel canto vi *dell'Eneide*.

Come agli oracoli, anche alle sibille veniva chiesto di prendere decisioni su questioni di varia importanza, uso che continuò sino a III secolo d. C. Le loro risposte erano così pervase di fervore morale che persino i primi Padri della Chiesa e gli ebrei ellenistici si inchinarono ad esse come a profetesse di livello pari a quello dei profeti dell'Antico Testamento. La Chiesa cristiana antica, in particolare, ne usò le profezie (spesso dei falsi) per dare un sostegno alla propria autenticità divina. Ancora un millennio dopo, in Vaticano, quattro sibille furono dipinte in posizioni prominenti, sul soffitto della Cappella Sistina, da Michelangelo. E secoli dopo ancora, copie di queste donne muscolose, con i libri oracolari aperti dinanzi a sé, erano solite osservare lo stupefatto autore di questo libro in una scuola di catechismo unitariana nel New England. Tale è la sete di autorizzazione delle nostre istituzioni.

E dopo che anche le sibille ebbero smesso di far sentire la loro voce, dopo che gli dèi ebbero cessato di calarsi in forme umane viventi nella profezia e nell'oracolo, l'umanità cominciò a ricercare altre forme per riannodare i legami fra il cielo e la terra. Sorsero così nuove religioni, il cristianesimo, lo gnosticismo e il neoplatonismo. Si imposero nuovi ordini di comportamento per collegare gli uomini, privati degli dèi, all'enorme paesaggio cosciente di un tempo ormai spazializzato, come nello stoicismo e nell'epicureismo. Si ebbe un'istituzionalizzazione ed

elaborazione dell'attività divinatoria al di là di qualsiasi livello mai raggiunto in Assiria: la divinazione fu incorporata ufficialmente nella struttura dello Stato per generare decisioni su argomenti importanti. E come le civiltà greche erano state ancorate al divino per mezzo di oracoli, così ora quella romana lo fu per mezzo degli aruspici e degli àuguri.

Una rinascita degli idoli

Ma neppure essi erano sufficienti a soddisfare il bisogno di trascendenza dell'uomo comune. In seguito al fallimento degli oracoli e dei profeti, e come per sostituirli, si tentò di richiamare in vita idoli simili a quelli dell'epoca bicamerale.

Le grandi civiltà bicamerali avevano utilizzato, come abbiamo visto, una grande varietà di immagini allo scopo di facilitare l'evocazione delle voci bicamerali. Ma quando tali voci vennero meno nel corso dell'adattamento alla coscienza soggettiva, tutto questo si oscurò. Gli idoli furono in gran parte distrutti. I tardi regni bicamerali, per ordine dei loro dèi gelosi, avevano sempre distrutto e bruciato gli idoli di dèi o re nemici, e questa pratica si accelerò quando gli idoli smisero di far sentire la loro voce e non furono più adorati. Il re Giosia, nel VII secolo a.C., ordinò la distruzione di tutti gli idoli nei territori soggetti al suo dominio. Nell'Antico Testamento sono molto numerosi gli episodi di distruzione di idoli, nonché le imprecazioni contro coloro che ne scolpivano di nuovi. Alla metà del I millennio a.C. l'idolatria si trovava ormai solo in località sparse, ridotta a scarsa importanza.

Curiosamente a quest'epoca ci fu un culto, peraltro molto marginale, di voci allucinatorie che uscivano da teste mozzate. Erodoto (iv, 26) parla della pratica, in uso presso gli oscuri issedoni, di dorare una testa e di sacrificare ad essa. Si dice che Cleomene di Sparta conservasse la testa di Arconide nel miele e

che la consultasse prima di intraprendere qualsiasi impresa importante. Diversi vasi del IV secolo a.C. in Etruria ritraggono scene di persone che interrogano teste oracolari.²⁷⁵ E la testa mozzata dei rustici carii che continua a «parlare» è menzionata con scherno da Aristotele.²⁷⁶ Questo è pressappoco tutto ciò che sappiamo su tale uso. Così, dopo che la coscienza soggettiva si fu affermata saldamente, la pratica di udire in modo allucinatorio la voce di idoli continuò a esistere solo sporadicamente.

Ma verso l'inizio dell'era cristiana, con gli oracoli costretti al silenzio dalla derisione, si ebbe una vera rinascita dell'idolatria. I templi che costellavano le colline e le città della Grecia decadente e della Roma in ascesa erano affollati da una quantità sempre maggiore di statue di dèi. Nel I secolo d. C. l'apostolo Paolo trovò con disperazione che Atene era piena di idoli (*Atti*, 17), e Pausania, nel quale ci siamo imbattuti alcune pagine fa a Lebadea, disse di averli visti dappertutto nei suoi viaggi, e di averne trovati di ogni tipo immaginabile: di marmo e d'avorio, dorati e dipinti, in grandezza naturale e alti quanto due o tre piani.

Tali idoli «parlavano» ai loro fedeli? Non c'è alcun dubbio sul fatto che ciò talvolta accadeva, esattamente come nei tempi bicamerali. Ma in generale nell'era soggettiva pare improbabile che ciò possa essere accaduto spesso e in modo spontaneo. Se così fosse stato, infatti, non si sarebbe dedicata una crescente attenzione a mezzi artificiali, magici e chimici, per ottenere messaggi allucinatori da dèi di pietra e d'avorio. E anche qui vediamo l'ingresso nella storia del paradigma bicamerale generale: imperativo cognitivo collettivo, induzione, trance e autorizzazione arcaica.

In Egitto, dove il punto di rottura fra bicameralità e soggettività è molto meno netto che in nazioni più incostanti, si sviluppò la cosiddetta letteratura ermetica. Si tratta di una serie di papiri che descrivono vari procedimenti di induzione sorti ai margini della certezza bicamerale e diffusisi poi nel mondo

cosciente. In uno di essi c'è un dialogo intitolato *Asclepius* (dal dio greco della medicina) che descrive l'arte di imprigionare le anime di demoni o di angeli in statue con l'aiuto di erbe, di gemme e odori, così che la statua possa parlare e profetare.²⁷⁷ In altri papiri ci sono altre prescrizioni per costruire tali immagini e per animarle, per esempio si dice che le immagini devono essere cave per poter contenere un nome magico iscritto su foglia d'oro.

Nel I secolo d. C. questa pratica si era diffusa nella maggior parte del mondo civilizzato. In Grecia correivano leggende sul comportamento miracoloso di statue cultuali pubbliche. A Roma Nerone apprezzava molto una statua che lo avvertiva di cospirazioni.²⁷⁸ Apuleio fu accusato di possedere una statua parlante.²⁷⁹ Gli idoli allucinògeni erano così comuni nel II secolo a.C. che Luciano, nel *Philopseudes* mise in satira i loro fedeli. E Giamblico, l'apostolo neoplatonico della *teurgia*, come questa credenza fu chiamata nel suo *Peri agalmaton*, tentò di dimostrare che «gli idoli sono divini e sono ricolmi della presenza divina», dando inizio a una moda di questi idoli contro la furibonda esecrazione dei critici cristiani. I suoi discepoli ottenevano dagli idoli presagi di ogni tipo e qualità. Un allucinatore si vantava di poter far ridere una statua di Ecate e di far accendere le torce che essa teneva in mano. E un altro affermava di essere in grado di dire se una statua era animata o inanimata attraverso la sensazione che gli trasmetteva. Persino Cipriano, il buon vescovo di Cartagine, si lagnava nel III secolo degli «spiriti che si occultano sotto le statue e le immagini consacrate».²⁸⁰ L'intero mondo civilizzato, in questo sforzo di recuperare la mente bicamerale dopo il fallimento degli oracoli e della profezia, era pieno di epifanie di statue di ogni sorta in questa notevole rinascita dell'idolatria.

Com'era possibile credere in tutto ciò? Si era infatti ormai in piena èra soggettiva, quando gli uomini erano orgogliosi della ragione e del buon senso e sapevano finalmente che esistevano

esperienze consistenti in false allucinazioni: com'era possibile che essi credessero realmente che le statue fossero incarnazioni di veri dèi? E che parlassero davvero?

Vorrei ricordare la credenza, quasi universale in questi secoli, in un dualismo assoluto di spirito e materia. Lo spirito o anima o mente o coscienza (tutte queste nozioni erano considerate equivalenti) era qualcosa di imposto dal cielo alla materia corporea per insufflare in essa la vita. Tutte le religioni recenti di quest'epoca erano d'accordo su questo punto. E se un'anima poteva essere imposta a una cosa così fragile come la carne per infonderle vita, a una carcassa suscettibile di danni o lesioni, che deve essere riempita di sostanze vegetali e animali a un'estremità per espellerne i residui puzzolenti all'altra, un vaso peccaminoso, forato da organi di senso, che gli anni raggrinziscono e i venti screpolano e le malattie perseguitano crudelmente, e che può essere staccato in un attimo dall'anima in esso contenuta, tanto più era possibile che la vita, una vita divina, fosse infusa dal cielo in una statua di bellezza immutabile non contaminata da esigenze fisiologiche, una statua dal corpo perfetto e immacolato fatto di una sostanza inattaccabile dalle rughe come il marmo o esente da malattie come l'oro! Ecco per esempio come si esprime Callistrato, nel IV secolo d. C., a proposito di una statua crisoelefantina del dio Asclepio: «Dobbiamo ammettere che lo spirito divino discenda in corpi umani, per esservi anche contaminato dalle passioni, e non dobbiamo credere che ciò avvenga in un caso in cui non esiste una concomitante fonte di male?... Vedete infatti come una statua nella quale l'Arte ha ritratto un dio si trasformi nel dio stesso! Pur essendo materia, essa emana una divina intelligenza». ²⁸¹ E Callistrato e la maggior parte della gente ci credevano.

La documentazione di tutto questo sarebbe oggi molto più ricca se nel IV secolo Costantino, come un millennio prima in Israele il re Giosia, non avesse inviato nel mondo un tempo

bicamerale i suoi eserciti di convertiti cristiani a distruggerne tutte le vestigia fisiche visibili. Dopo il crollo della niente bicamerale ogni dio è un dio geloso.

Ma neppure questa distruzione poté abolire la pratica dell'idolatria, tanto vitale è l'esigenza di avere una qualche sorta di autorizzazione per il nostro comportamento. L'Italia medioevale e Bisanzio credevano in idoli che avevano il potere di scongiurare disastri. Fra le accuse rivolte ai famigerati Cavalieri templari c'era quella di prendere ordini da una testa d'oro chiamata Baphomet. Gli idoli allucinogeni erano divenuti così comuni nel tardo Medioevo che nel 1326 una bolla di papa Giovanni XXII denunciava coloro che, per mezzo di pratiche magiche, imprigionavano demoni in immagini o in altri oggetti, li interrogavano e ne ottenevano risposte. Ancora al tempo della Riforma, monasteri e chiese rivaleggiavano fra loro per attrarre i pellegrini (e le loro offerte) per mezzo di statue produttrici di miracoli.

In alcune epoche, forse quando gli imperativi cognitivi per tali esperienze neobicamerale cominciarono ad avvizzire sotto il sole del razionalismo, la fede nell'animazione delle statue fu sostenuta di tanto in tanto dall'uso di congegni fraudolenti.²⁸² In uno fra i molti casi, nel Cinquecento a Boxley si scoprì che un crocifisso in grandezza naturale, che ruotava gli occhi verso i penitenti, versava lagrime ed emetteva schiuma dalla bocca, aveva «certi meccanismi e vecchi fili metallici con alcuni bastoncini marci nella parte posteriore».²⁸³ Ma non dovremmo essere troppo cinici in proposito. Benché una tale animazione artificiale fosse spesso un espediente per gabbare pellegrini avidi di miracoli, essa voleva forse anche essere un allettamento per indurre il dio a calarsi in una statua dall'aspetto più simile al vero. Come spiegava un trattatello trecentesco su tale argomento, «il potere di Dio nel fare i suoi miracoli discende più in un'immagine che in un'altra».²⁸⁴ Nello stesso modo vengono spiegati dai loro adoratori gli idoli animati di alcune tribù

contemporanee.

L'idolatria è ancor oggi una forza di coesione sociale, e tale era la sua funzione originaria. I nostri parchi e i nostri giardini pubblici sono ancora la fiorita dimora di effigi eroiche di capi del passato. Benché pochi di noi possano sentirne in forma allucinatoria la parola, in occasioni appropriate possiamo ancora offrir loro corone di fiori, così come doni più grandi venivano offerti nei *gigunu* di Ur. In chiese, templi e santuari di tutto il mondo si continuano a scolpire, dipingere e pregare statue religiose. Figurine di una Regina dei cieli pendono con funzione protettiva dagli specchietti retrovisori di molte automobili. Adolescenti da me intervistate, che vivono in conventi profondamente religiosi, si recano in segreto nel cuor della notte a pregare nella cappella e alcune di esse mi hanno raccontato della loro eccitazione quando «sentono» parlare la statua della Madonna, la «vedono» muovere le labbra, chinare il capo o, a volte, piangere. Miti idoli di Gesù, di Maria e dei santi in gran parte del mondo cattolico vengono ancora lavati, vestiti, incensati, ornati con fiori, ingioiellati e portati fuori a spalla dalle chiese scampananti in un tripudio di folla, in processione attraverso città e campagne nei giorni di festa. L'uso di offrire loro cibi speciali o di danzare o inchinarsi dinanzi a loro genera ancora una sua esaltazione numinosa.²⁸⁵ Tali forme di devozione differiscono da processioni simili nella Mesopotamia bicamerale di 4000 anni fa soprattutto per il relativo silenzio degli idoli di oggi.

II.

Dei profeti e della possessione

Nella teoria degli oracoli che abbiamo presentato, sono certo che il lettore avrà notato il grande vuoto che ho scavalcato con un balzo nella mia argomentazione. Ho definito il paradigma bicamerale generale un residuo della mente bicamerale. E nondimeno lo stato di trance con riduzione o assenza di coscienza non è, almeno dal quarto livello oracolare in poi, un duplicato della mente bicamerale. Abbiamo invece, per il resto dell'esistenza dell'oracolo, un completo dominio della persona e delle sue espressioni verbali da parte del lato divino, un dominio che si esprime per bocca della persona ma non le consente in seguito di ricordare ciò che è accaduto. Questo fenomeno è noto come *possessione*.

Il problema che questo fenomeno presenta non è limitato a remoti oracoli dell'antichità, ma si ripropone ancor oggi e si è posto di continuo nell'intero corso della storia. La possessione ha una forma negativa che pare sia stata una fra le affezioni più comuni nella Galilea del Nuovo Testamento. Si potrebbe anche sostenere, con buone ragioni, che almeno per una parte dei profeti vaganti della Mesopotamia, di Israele, della Grecia e di altri paesi non si trattava di riferire agli ascoltatori qualcosa di udito nelle loro allucinazioni; il messaggio divino proveniva invece direttamente dall'apparato vocale del profeta senza alcuna consapevolezza da parte di costui mentre parlava né alcun ricordo in seguito. E se noi chiamiamo questo fenomeno una

perdita di coscienza, come farò io, tale affermazione diviene assai problematica. Non si può anche dire che non tanto di una perdita di coscienza si tratti quanto del subentrare al suo posto di una coscienza nuova e diversa? Ma che cosa può significare ciò? O forse quell'organizzazione linguistica che parla attraverso la presunta persona posseduta non è affatto cosciente, ossia non narratizza in uno spazio mentale, secondo la descrizione già data (libro I, cap. n)?

Non si può dare una risposta semplice a queste domande. Il fatto che possiamo considerare la possessione da parte di essenze metafisiche un'assurdità sul piano ontologico non dovrebbe impedirci di riconoscere l'importanza delle informazioni psicologiche e storiche che l'esame di tali peculiarità della storia e delle credenze può fornirci. Anzi, ogni teoria della coscienza e della sua origine nel tempo deve affrontare tali oscurità. E io credo che la teoria esposta in questo libro sia una lampada migliore di ogni altra teoria per illuminare tali angoli oscuri del tempo e della mente. Se infatti noi ci atteniamo alla teoria dell'evoluzione puramente biologica della coscienza, a partire dai vertebrati inferiori nel remoto passato, come possiamo accostarci a tali fenomeni o cominciare a comprenderne la natura storicamente e culturalmente peculiare? Noi possiamo affrontare in qualche modo questi problemi solo se la coscienza viene appresa attraverso un imperativo cognitivo collettivo.

Il nostro primo passo nella comprensione di qualsiasi fenomeno mentale deve consistere nel delimitarne l'esistenza nel tempo storico. Quand'è che esso si verificò per la prima volta?

La risposta, almeno in Grecia, è molto chiara. La possessione non esiste né nell'*Iliade*, né nell'*Odissea* né in altre forme di poesia arcaica. Nessun «dio» parla attraverso labbra umane nella vera epoca bicamerale. Eppure, attorno al 400 a.C., questo fenomeno è a quanto pare altrettanto comune quanto lo sono le chiese per noi, sia nei molti oracoli disseminati attraverso

la Grecia sia in singoli individui. La mente bicamerale è scomparsa e la possessione è la sua traccia.

Platone, nel IV secolo a.C., fa dire incidentalmente a Socrate, nel corso di una discussione politica, che «coloro che sono posseduti da un dio dicono molte cose vere, ma non sanno nulla di ciò che dicono», ²⁸⁶ come se tali profeti potessero essere uditi quotidianamente per le vie di Atene. E Platone fu non meno chiaro sulla perdita di coscienza negli oracoli del suo tempo: «perché la profezia è pazzia, e la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona quando erano fuori di senno hanno conferito grandi benefici all'Ellade, nella vita così pubblica come privata, ma quando erano in sé pochi o nessuno». ²⁸⁷

E così nei secoli che seguirono la presunta possessione è la cancellazione della coscienza comune. Quattrocento anni dopo Platone, nel I secolo d. C., Filone Ebreo afferma categoricamente: «Quando egli [un profeta] è ispirato perde la coscienza; il pensiero scompare e abbandona il fortilizio dell'anima; ma lo spirito divino vi è entrato e vi ha preso dimora; esso in seguito fa risuonare tutti gli organi, così che l'uomo dà chiara espressione a ciò che lo spirito gli dice di dire». ²⁸⁸

Affermazioni analoghe troviamo anche un secolo dopo in Aristide, il quale dice che le sacerdotesse dell'oracolo di Dodona «non sanno, prima di venire possedute dagli spiriti, ciò che stanno per dire, non più di quanto ricordino, dopo aver recuperato i sensi naturali, ciò che hanno detto, cosicché tutti sanno che cosa esse dicono tranne loro stesse». ²⁸⁹

E Giamblico, il principale esponente del neoplatonismo all'inizio del III secolo, sostiene che la possessione divina è «partecipe» della divinità, ha un'«energia comune» con un dio, e «comprende in effetti ogni cosa in noi ma annulla la nostra propria coscienza e moto». ²⁹⁰ Tale possessione non è quindi propriamente parlando un ritorno alla mente bicamerale. Quando infatti Achille udì Atena un millennio prima, egli certamente sapeva ciò che gli veniva detto; tale era infatti la funzione della

mente bicamerale.

Questo è dunque il vero nocciolo del problema. Le parole pronunciate dai profeti posseduti non sono un'allucinazione vera e propria, non sono qualcosa che viene udito da un uomo cosciente, semicosciente o addirittura non cosciente, come nella mente bicamerale vera e propria. Esse sono pronunciate esternamente e vengono udite da altre persone. La possessione si verifica solo in persone che normalmente sono coscienti e coincide con una perdita della coscienza. Quale giustificazione possiamo dunque per dire che i due fenomeni, le allucinazioni della mente bicamerale e le parole pronunciate dai posseduti, hanno qualche legame fra loro?

Io non ho una risposta veramente solida. Posso solo dire, in modo tutt'altro che categorico, che i due fenomeni dovrebbero essere connessi, 1) in quanto assolvono la medesima funzione sociale, 2) in quanto forniscono comunicazioni di autorizzazione simili, e 3) in quanto le poche informazioni attendibili che abbiamo sull'origine degli oracoli indicano che la possessione, in alcune persone istituzionalizzate in certe località, si sviluppò gradualmente a partire dalle manifestazioni allucinatorie di dèi in persone che si trovavano in tali località. È quindi probabile, se non altro, che la possessione sia una trasformazione di tipo particolare, un derivato della bicameralità nel quale i rituali dell'induzione, i diversi imperativi cognitivi collettivi e le attese create da un addestramento specifico hanno come conseguenza la possessione manifesta della particolare persona da parte del lato divino della mente bicamerale. Forse potremmo dire che, per poter recuperare l'antica forma mentale, bisognava cancellare sempre più la coscienza che andava sviluppandosi, inibirne il lato umano e lasciare il controllo del linguaggio stesso al lato divino.

E che dire degli aspetti neurologici di tale forma mentale? Sulla base del mio modello (pp. 134 sgg.), dobbiamo ovviamente

supporre che nella possessione ci sia una qualche sorta di disturbo dei normali rapporti di dominanza fra i due emisferi, e che l'emisfero destro venga a essere in qualche misura più attivo che nello stato normale. In altri termini, se avessimo potuto applicare degli elettrodi al cuoio capelluto di una Pizia durante il suo delirio profetico, avremmo trovato un EEG relativamente più rapido (e quindi una maggiore attività) nell'emisfero destro, in correlazione con la sua possessione? E in particolare sul lobo temporale destro?

Io penso di sì. C'è almeno la possibilità che i rapporti di dominanza fra i due emisferi mutassero, e che la prima parte della formazione dei profeti e indovini consistesse appunto nell'impegnare una maggiore attività dell'emisfero destro, rispetto all'emisfero sinistro, in risposta alla stimolazione complessa dei procedimenti di induzione. Una tale ipotesi potrebbe spiegare anche i tratti del volto deformati, la comparsa del delirio e gli occhi nistagmici come un'interferenza anormale dell'emisfero destro o un venir meno della sua inibizione da parte dell'emisfero sinistro.²⁹¹

Possiamo inoltre aggiungere qui un commento sulle differenze sessuali. Oggi sappiamo che le donne sono biologicamente un po' meno lateralizzate dell'uomo nella funzione cerebrale. Ciò significa semplicemente che nelle donne le funzioni psicologiche non sono localizzate nell'uno o nell'altro emisfero cerebrale nella stessa misura che nell'uomo. Nelle donne le capacità mentali sono più diffuse su entrambi gli emisferi. Già all'età di sei anni, per esempio, un bambino è in grado di riconoscere col solo tatto oggetti che si trovano nella sua mano sinistra meglio di quanto non riesca a riconoscere nello stesso modo oggetti che tiene nella destra. Nelle bambine non c'è differenza sotto questo aspetto fra una mano e l'altra. Ciò dimostra che il riconoscimento aptico (come viene chiamato) è già stato localizzato primariamente nell'emisfero destro nei bambini ma non nelle bambine.²⁹² Ed è comunemente noto che

gli uomini anziani che abbiano subito un ictus nell'emisfero sinistro sono maggiormente impediti nell'uso della parola che non le donne con una diagnosi simile. La funzione linguistica residua dell'emisfero destro dovrebbe quindi essere maggiore nelle donne, le quali troverebbero così più facile l'addestramento alla profezia. E in effetti la maggior parte degli oracoli e delle sibille, almeno nelle culture europee, erano donne.

L'espressione verbale inconscia istituzionalizzata nei profeti di oracoli come voce di un dio divenne nei primi secoli dell'era cristiana sempre più saltuaria e sporadica sino a ridursi infine, come abbiamo visto (pp. 392 sg.), al silenzio. Essa cedette all'assedio del razionalismo, alle bordate della critica e a un'irriverenza dirompente nella commedia e nella letteratura. Una tale soppressione pubblica (anzi urbana) di una caratteristica culturale generale ha spesso l'effetto di sospingerla nella pratica privata, in sette astruse e in culti esoterici in cui il suo imperativo cognitivo venga protetto da tali critiche. E così avvenne per la possessione indotta. Costretti gli oracoli al silenzio dal dileggio, la ricerca di autorizzazione era tale che in gruppi privati ci fu un tentativo diffuso di richiamare nel mondo gli dèi e di farli parlare per la bocca di gente qualsiasi.

Il II secolo d. C. vide un numero crescente di tali culti. Le riunioni si tenevano talvolta in santuari ufficiali, ma sempre più spesso in ambienti privati. Di solito un operatore tentava di far incarnare temporaneamente il dio in un altro individuo detto *katochos* o più particolarmente *docheus*, quello che oggi sarebbe detto medium.²⁹³ Ben presto si vide che, per avere dei risultati positivi, il *katochos* doveva provenire da un ambiente semplice e privo di cultura, nozione questa che ricorre nell'intera letteratura sulla possessione. All'inizio del III secolo Giamblico, che è il vero apostolo di tutte queste credenze, afferma che i medium più idonei sono «persone giovani e semplici». E tali, lo ricordiamo, erano le ragazze di campagna prive di istruzione scelte per essere preparate a ricoprire la funzione di sacerdotesse per l'oracolo di

Delfi. Altri scritti menzionano adolescenti come il ragazzo Edesio, che «aveva bisogno solo di mettere la ghirlanda e guardare verso il sole, per produrre immediatamente oracoli attendibili nel migliore stile dell'ispirazione divina». Si può presumere che questo comportamento fosse dovuto a una preparazione accurata. Che una tale possessione bicamerale indotta dovesse essere appresa è noto dall'addestramento degli indovini oracolari e inoltre da – un commento di Pitagora Rodio nel III secolo, secondo cui gli dèi vengono dapprima con una certa riluttanza, e poi più facilmente, una volta che si sono abituati a entrare nella stessa persona.

Quel che veniva appreso era, io ritengo, uno stato che si approssimava alla mente bicamerale in risposta all'induzione. Questo fatto è importante. Di solito non pensiamo all'apprendimento di una nuova forma mentale inconscia, magari un rapporto completamente nuovo fra i nostri emisferi cerebrali, come pensiamo all'imparare ad andare in bicicletta.

Poiché il tipo di apprendimento di cui stiamo parlando era l'apprendimento di uno stato neurologico oggi difficile, così diverso dalla vita quotidiana, non sorprende che i segni su cui i procedimenti di induzione si fondavano dovessero essere singolarissimi e presentare una differenza estrema rispetto alla vita comune.

E diversi erano senza dubbio: cose strane e curiose, come bagnarsi nel fumo o in acqua sacra, vestire chitoni incantati con cinture magiche, indossare ghirlande strane o simboli misteriosi, stare in piedi in un cerchio magico come facevano i maghi medioevali, o su *charakteres*, come fece Faust per evocare Mefistofele, o spalmarci stricnina sugli occhi per procurarsi visioni come si faceva in Egitto, o lavarsi in zolfo e acqua di mare, un metodo molto antico che aveva avuto inizio in Grecia, come riferì Porfirio nel II secolo d. C., per preparare l'*anima spiritalis* a ricevere un essere superiore. Tutte queste cose

ovviamente avevano effetto solo quando si credeva che facessero qualcosa, esattamente come noi oggi abbiamo un «libero arbitrio» solo se crediamo di averlo.

E quel che si faceva, questa «accoglienza del dio», non era psicologicamente diversa dalle altre forme di possessione che abbiamo esaminato. Nel *katochos*, la coscienza, oltre che la normale reattività, era di solito completamente sospesa, cosicché era necessario che altri vigilassero su di lui. E quando egli si trovava in una tale trance profonda, si supponeva che il «dio» rivelasse il passato o il futuro, o rispondesse a domande e prendesse decisioni, come negli antichi oracoli greci.

E come si dovevano spiegare le predizioni che risultavano erronee? Potevano essere stati invocati cattivi spiriti anziché veri dèi, oppure nel medium potevano essere entrati altri spiriti estranei. Lo stesso Giamblico sostiene di avere smascherato nel suo medium un sedicente Apollo che in realtà era soltanto lo spirito di un gladiatore. Tali giustificazioni si riverberano su tutta la successiva letteratura decadente dello spiritismo.

E quando la seduta non sembrava dare buon esito, spesso anche l'operatore si sottoponeva a un'induzione di riti di purificazione che lo mettevano in uno stato allucinatorio tale da fargli «vedere» più chiaramente o «udire» dal medium in stato di incoscienza qualcosa che forse il medium non diceva neppure. Questo tipo di raddoppiamento è simile al rapporto dei *prophetai* con i loro indovini oracolari e spiega vari casi riferiti di levitazione, allungamento o dilatazione del corpo del medium.²⁹⁴

Alla fine del III secolo, il cristianesimo, che aveva improvvisamente invaso il mondo pagano con la sua proclamata autorizzazione, cominciò ad assorbire molte fra le varie pratiche pagane esistenti, tra cui l'idea di possessione, che fu però assorbita in modo trascendente. Quasi nello stesso tempo in cui Giamblico insegnava l'induzione di dèi in statue o mostrava ai giovani *katochoi* ignoranti come «partecipare» della divinità e

possedere «un'energia in comune» con un dio, Atanasio, il combattivo vescovo di Alessandria, cominciò a sostenere la medesima cosa per l'ignorante Gesù. Il Messia cristiano era stato considerato fino ad allora *simile* a Yahwèh, forse un semidio, per metà umano e per metà divino, come riflesso della sua presunta origine. Ma Atanasio convinse Costantino e il Concilio di Nicea da lui convocato, e quindi la maggior parte del mondo cristiano, che Gesù partecipava di Yahwèh, aveva la *stessa* sua sostanza, era il Verbo bicamerale fatto Carne. Io credo si possa dire quindi che la Chiesa in sviluppo, di fronte al pericolo di frantumarsi in sette, abbia innalzato il fenomeno soggettivo della possessione a dogma teologico oggettivo, e lo abbia fatto per arrivare a proclamare un'autorizzazione *assoluta*. Per i cristiani atanasiani gli dèi erano veramente e fisicamente tornati sulla terra e sarebbero tornati ancora.

Curiosamente, questa Chiesa cristiana in espansione non sollevò mai dubbi sull'autenticità dei contatti dell'oracolo di Delfi o delle sibille con una realtà celeste. Ma fenomeni pagani come la possessione divina indotta in semplici ragazzi sembravano episodi teologicamente scandalosi, opera di spiriti malvagi e disonesti. Perciò, quando nel Medioevo la Chiesa conseguì anche il potere politico, la possessione volontaria indotta scomparve, almeno esteriormente. Ma continuò ancora in segreto trasformandosi in stregoneria e in pratiche negromantiche varie, ed emergendo a livello pubblico solo di tanto in tanto.

Fra un momento passeremo a occuparci della pratica della possessione indotta nel mondo contemporaneo. Ma prima è opportuno che ne consideriamo un effetto culturale collaterale, un fenomeno inquietante.

C'è un altro aspetto di questo vestigio strano e vigoroso della mente bicamerale, un aspetto che è diverso da quelli trattati in questo capitolo. Questa possessione non è infatti una risposta a un'induzione rituale al fine di pervenire a un recupero della mente bicamerale, bensì una malattia in risposta a uno stress.

Anzi, lo stress emotivo viene qui a prendere il posto dell'induzione nel paradigma bicamerale generale, esattamente come avveniva nell'antichità. E quando ciò avviene, l'autorizzazione è di tipo diverso.

La differenza presenta un problema affascinante. Nel Nuovo Testamento, dove troviamo per la prima volta questa possessione spontanea, essa è chiamata in greco *daimonizomai*, «sono posseduto da un demone». ²⁹⁵ E da quell'epoca a oggi gli esempi del fenomeno hanno per lo più tale qualità negativa connotata dal termine. Il perché di tale qualità negativa è finora oscuro. In un capitolo precedente (p. 281) ho cercato di individuare l'origine del «male» nel vuoto di volizione creato dal silenzio delle voci bicamerali. E il fatto che tale origine si collochi in Mesopotamia e particolarmente nella Babilonia, in cui gli ebrei furono esiliati nel VI secolo a.C., potrebbe spiegare la prevalenza di questa qualità nel mondo di Gesù, all'inizio di questa sindrome.

Ma quali che fossero le ragioni, esse dovevano esser simili, nell'individuo, a quelle che si celano dietro la qualità prevalentemente negativa delle allucinazioni schizofreniche. E in effetti il rapporto fra questo tipo di possessione e la schizofrenia sembra ovvio.

Come la schizofrenia, la possessione negativa comincia di solito con un qualche tipo di allucinazione. ²⁹⁶ Spesso il soggetto «ode» una «voce» punitiva di un «demone» o di un altro essere dopo un periodo di forte stress. Poi però, a differenza della schizofrenia e probabilmente a causa del forte imperativo cognitivo collettivo di un particolare gruppo o religione, la voce si sviluppa in un sistema secondario di personalità, e il soggetto smarrisce il controllo ed entra periodicamente in stati di trance in cui la coscienza scompare e subentra il lato «demonico» della personalità.

I pazienti sono sempre incolti, di solito analfabeti, credono tutti fermamente in spiriti o demoni o esseri simili, e vivono in

una società che ha le loro stesse credenze. Gli attacchi durano di solito da vari minuti a un'ora o due, e fra un attacco e l'altro il paziente è relativamente normale e ne ricorda ben poco. Contrariamente a quanto accade nei racconti dell'orrore, questa possessione è principalmente un fenomeno linguistico, e non riguarda il comportamento reale. In tutti i casi da me studiati è raro trovare un esempio di comportamento criminale contro altre persone. L'individuo posseduto non presenta un comportamento demoniaco: il suo demonismo è limitato alla sfera verbale.

A tali episodi si accompagnano di solito contorsioni e convulsioni come nella possessione indotta. La voce è contraffatta, spesso gutturale, con gridi, lamenti e oscenità, e di solito con ingiurie contro gli dèi istituzionalizzati del momento. Quasi sempre c'è una perdita di coscienza, poiché la persona sembra trasformarsi nell'opposto del suo sé abituale. L'«altro» può dichiarare di essere un dio, un demone, uno spirito, un fantasma o un animale (in Oriente è spesso «la volpe»), può chiedere che gli venga costruito un santuario o pretendere di essere adorato, gettando il paziente nelle convulsioni se gli viene rifiutato qualcosa. «Egli» descrive di solito il suo sé naturale in terza persona come un estraneo disprezzato, proprio come Yahwè parlava talvolta in modo spregiativo dei suoi profeti o come le Muse irridevano talvolta i loro poeti.²⁹⁷ E sembra spesso molto più intelligente e pronto del paziente nel suo stato normale, così come Yahwè e le Muse erano più intelligenti e pronti dei profeti o dei poeti.

Come nella schizofrenia, il paziente può tradurre in azione i suggerimenti di altri e, fatto ancor più curioso, può manifestare interesse per accordi o patti con gli osservatori, come la promessa che P«altro» uscirà dal paziente se si farà una certa cosa, accordi che vengono poi rispettati dal «demone» con la stessa scrupolosità con cui patti simili venivano osservati da Yahwè nell'Antico Testamento. A questa suggestionabilità e a questo interesse per i patteggiamenti è connesso in qualche modo

il fatto che la terapia della possessione spontanea prodotta da stress, ossia l'esorcismo, non è mai cambiata dal tempo del Nuovo Testamento a oggi. Essa viene attuata semplicemente per mezzo del comando di una persona dotata di autorità, la quale spesso segue un rituale di induzione e parla in nome di un dio più potente. Si può dire che l'esorcista si pone nell'aspetto dell'autorizzazione del paradigma bicamerale generale, sostituendo il «demone». Gli imperativi cognitivi del sistema di credenze che hanno determinato la forma della malattia determinano anche la forma del suo trattamento.

Il fenomeno è indipendente dall'età, ma in esso sono pronunciate le differenze sessuali, che dipendono dall'epoca storica, il che dimostra la sua base di aspettativa culturale. Dei posseduti da «demoni» guariti da Gesù o dai suoi discepoli nel Nuovo Testamento, la grandissima maggioranza erano uomini. Nel Medioevo e in epoca posteriore la schiacciante maggioranza furono invece donne. Un'altra prova della base di questo fenomeno in un imperativo cognitivo collettivo è fornita dalle sue occasionali epidemie, come in monasteri femminili durante il Medioevo, a Salem nel Massachusetts nel Settecento, o in Savoia nell'Ottocento. Epidemie del genere si verificano di tanto in tanto anche oggi.

Ancora una volta, dinanzi a un mutamento così vistoso della forma mentale, non possiamo sottrarci al problema neurologico. Che cosa accade in questi casi? Le aree del linguaggio dell'emisfero destro, l'emisfero non dominante, sono attivate nella possessione spontanea, come ritengo lo siano nella possessione indotta degli oracoli? E i tratti deformati del volto sono dovuti all'intrusione del controllo dell'emisfero destro? Il fatto che la grande maggioranza dei casi fossero donne (fenomeno che si riscontra anche negli oracoli e fra le sibille), e che (almeno oggi, nella nostra cultura) le donne siano meno lateralizzate, suggerisce un indizio di spiegazione.

Alcuni casi di possessione cominciano appunto con contorsioni sul lato sinistro del corpo, cosa che sembrerebbe confermare questa ipotesi. Riporto qui un caso riferito all'inizio del secolo. La paziente era una donna giapponese non colta di quarantasette anni che veniva posseduta da quella che essa chiamava «la volpe», sei o sette volte al giorno, e sempre con gli stessi fenomeni di lateralità. Ecco quanto osservarono i suoi medici:

«Dapprima apparvero lievi contrazioni della bocca e del braccio dal lato sinistro. Quando queste divennero più forti, la paziente si colpì violentemente col pugno il fianco sinistro, già gonfio e arrossato per altri colpi simili, e mi disse: “Ah, signore, eccolo che si agita di nuovo nel mio petto”. Poi dalla sua bocca uscì una voce strana e tagliente: “Sì, è vero, sono qui. Hai pensato davvero, stupida oca, di potermelo impedire? ”. Allora la donna si rivolse a noi: “Oh, signori! Perdonatemi, non posso farci nulla! ”.

«Continuando a colpirsi il petto e a contrarre la parte sinistra del volto... la donna lo minacciò, lo scongiurò di tacere, ma dopo un po' di tempo egli la interruppe e da allora fu lui solo a pensare e a parlare. La donna era ora passiva come un automa ed era chiaro che non capiva più quel che le veniva detto. Era invece la volpe a rispondere con cattiveria. In capo a dieci minuti la volpe cominciò a parlare in modo più confuso, la donna riprese gradualmente coscienza e tornò allo stato normale. Ricordava la prima parte dell'accesso e ci pregò con le lacrime agli occhi di perdonarla per il comportamento oltraggioso della volpe».²⁹⁸

Questo è però solo un caso. Io non ho trovato alcun altro paziente in cui fossero manifesti fenomeni di lateralità così spiccati.

Quando si cerca una spiegazione della neurologia della possessione negativa può essere utile, secondo me, considerare la

malattia contemporanea nota come sindrome di Gilles de la Tourette ²⁹⁹ o, occasionalmente, come «malattia del turpiloquio». Questo gruppo bizzarro di sintomi comincia di solito nell'infanzia all'età di cinque anni o in alcuni casi anche prima, a volte con una semplice contrazione facciale ripetuta o con una parolaccia immotivata. Questa situazione si sviluppa poi in un'emissione incontrollabile di oscenità, grugniti, abbaiaementi o bestemmie inseriti in una conversazione altrimenti normale e accompagnati da tic facciali, boccacce, ecc. Questo comportamento continua spesso anche nella vita adulta, con grande angoscia del paziente. Spesso queste persone finiscono col non voler più uscire di casa a causa dell'orrore e dell'imbarazzo che provano per le loro intermittenti e incontrollabili volgarità. In un caso di cui sono venuto a conoscenza recentemente, l'uomo aveva inventato il pretesto di gravi problemi di vescica che gli imponevano di urinare spesso. In realtà, ogni volta che si precipitava alla toilette quand'era al ristorante, o in bagno quand'era in casa di qualcuno, era per scaricare la marea montante di oscenità che egli urlava contro le pareti della stanza.³⁰⁰ Per aggiungere anch'io un'irriverenza, dirò che la sensazione linguistica che urgeva in lui non era probabilmente diversa dal fuoco che il profeta Geremia sentiva ardere nelle sue ossa (p. 359), benché il prodotto semantico fosse un po' (ma non del tutto) diverso.

Ciò che interessa qui è il fatto che la sindrome di Gilles de la Tourette è così simile alla fase iniziale della possessione indotta da stress da farci sospettare che esse possano avere un meccanismo fisiologico comune. Questo meccanismo potrebbe consistere in effetti in una dominanza incompleta di un emisfero cerebrale: le aree del linguaggio dell'emisfero destro (forse stimulate da impulsi provenienti dai gangli basali) irromperebbero periodicamente nel linguaggio in condizioni che, nell'uomo bicamerale, avrebbero prodotto un'allucinazione. Non sorprende perciò che quasi tutti coloro che sono affetti dalla

sindrome di Gilles de la Tourette abbiano un tracciato anormale delle onde cerebrali, un qualche danno al sistema nervoso centrale e siano di solito mancini (nella maggior parte delle persone mancine c'è una dominanza mista), e che i sintomi comincino attorno all'età di cinque anni, quando lo sviluppo neurologico della dominanza di un emisfero rispetto al linguaggio si avvia a completarsi.

Ora, tutto questo ci dice qualcosa di importante ma al tempo stesso di inquietante sul nostro sistema nervoso. Benché infatti io ritenga che il mio modello neurologico (pp. 134 sgg.) indichi la direzione giusta, qui ci stiamo allontanando da esso. È molto improbabile che la moderna possessione spiritica impegni dappertutto i centri del linguaggio dell'emisfero destro nel linguaggio *verbale*. Una tale ipotesi è contraria a un numero tanto elevato di fatti clinici da farla escludere tranne che in casi molto insoliti.

È forse più probabile che la differenza neurologica fra la mente bicamerale e gli stati di possessione moderni consista nel fatto che, nella prima, le allucinazioni erano organizzate e udite dall'emisfero destro, mentre nella possessione il linguaggio parlato è il normale prodotto dell'emisfero sinistro, ma controllato o guidato dall'emisfero destro. In altri termini, ciò che corrisponde all'area di Wernicke nell'emisfero destro usa l'area di Broca nell'emisfero sinistro, con il conseguente stato di trance e la depersonalizzazione ad esso connessa. Un tale controllo incrociato potrebbe essere il sostrato neurologico della perdita della coscienza normale.

La possessione nel mondo moderno

Vorrei ora passare all'esame della possessione indotta nei nostri tempi per dimostrare in modo abbastanza conclusivo che

essa è un fenomeno appreso. L'esempio migliore che ho trovato è la religione umbanda, che è di gran lunga la maggiore fra le religioni afro-brasiliane praticate oggi da più di metà della popolazione del Brasile. Persone di ogni provenienza etnica credono in essa come fonte di decisioni, ed essa è certamente la manifestazione più estesa di possessione indotta dopo il III secolo.

Consideriamo una tipica *gira*, o «giravolta», com'è chiamata in modo molto appropriato una seduta umbanda.³⁰¹ Ve ne può essere una in questo stesso momento al primo piano di un negozio o in un garage abbandonato. Una dozzina o meno di medium (il 70 per cento sono donne), vestiti tutti di bianco, escono da un camerino di fronte a un altare drappeggiato dello stesso colore, pieno di fiori, candele, statue e immagini dipinte di santi cristiani, mentre un pubblico di un centinaio di fedeli assiste da dietro una ringhiera, dall'altra parte della stanza. Al rullo del tamburo e fra i canti del pubblico la seduta ha inizio e i medium cominciano a oscillare o a danzare. Queste oscillazioni e danze muovono sempre in senso antiorario, ossia cominciano con impulsi motori dall'emisfero destro. Segue poi una funzione pseudocristiana. I tamburi vengono di nuovo percossi furiosamente, tutti cantano e i medium cominciano a invocare i loro spiriti; alcuni ruotano verso sinistra come dervisci vorticanti, eccitando di nuovo il loro emisfero destro. Qui c'è la metafora esplicita del medium come *cavalo*, un cavallo. Si crede che uno spirito particolare si cali nel suo cavallo. Quando ciò accade, la testa e il tronco del cavallo, o medium, si muovono a scatti avanti e indietro in opposte direzioni, come un cavallo selvaggio che venga montato. I capelli si scompigliano, le espressioni facciali si deformano, come negli esempi antichi che abbiamo citato. La posizione del corpo muta in modo diverso a seconda dei vari spiriti possessori. Una volta compiuta la possessione, gli «spiriti» possono danzare per alcuni minuti, salutarsi l'un l'altro e compiere altre azioni consone al tipo di spirito; poi, quando cessa

il suono dei tamburi, vanno in un punto stabilito in precedenza e, curiosamente, nell'attesa che membri del pubblico si facciano avanti per le *consultas*, fanno schioccare con impazienza le dita tenendo le mani lungo il corpo, con le palme rivolte verso l'esterno. Nelle *consultas* i medium posseduti possono essere consultati su malattie o problemi personali, su come procurarsi o conservare un lavoro, su attività finanziarie, liti familiari, affari di cuore o anche, nel caso di studenti, su questioni scolastiche.

Ora, che la possessione sia una forma mentale appresa è provato in modo molto chiaro in questi culti brasiliani. Si vedono a volte dei bambini che nei loro giochi imitano il tipico scuotimento avanti e indietro della testa e del tronco che è usato per indurre e per far terminare la possessione degli spiriti. Se un bambino vuole diventare un medium viene incoraggiato a farlo e riceve una speciale preparazione, esattamente come avveniva per le giovani ragazze di campagna che diventavano sacerdotesse a Delfi e altrove. Anzi, alcuni dei molti centri umbanda (ce ne sono 4000 nella sola San Paolo) tengono regolari sedute di addestramento, fra i cui procedimenti ci sono vari modi di dare il capogiro al novizio allo scopo di insegnargli lo stato di trance, oltre che tecniche simili a quelle usate nell'ipnosi. Nello stato di trance si insegna al novizio come si comporta ciascuno dei vari spiriti possibili. Poiché questa differenziazione dei vari spiriti possessori è importante, desidero soffermarmi ulteriormente su di essa e sulla sua funzione nella cultura.

Le vestigia della mente bicamerale non esistono in uno spazio psicologicamente vuoto. In altri termini, non devono essere considerate fenomeni isolati che appaiono semplicemente in una cultura e vi indugiano senza far nulla, sorrette esclusivamente dai loro meriti antichi. Di fatto esse vivono sempre nel cuore stesso di una cultura o subcultura, portando alla luce e dando sostanza all'inespresso e al non razionalizzato, divenendo così il sostegno irrazionale e indiscutibile e l'integrità

strutturale della cultura stessa. E la cultura è a sua volta il sostrato della coscienza individuale, del modo in cui la metafora «me» è «percepita» dall'analogo «io», della natura della selezione e delle costrizioni imposte alla narratizzazione e alla conciliazione.

Le vestigia della mente bicamerale che noi stiamo considerando qui non sono un'eccezione. Una religione con stati di possessione come la religione umbanda funge da robusto sostegno psicologico per le masse eterogenee dei suoi fedeli poveri, ignoranti e bisognosi. Essa è pervasa da un senso di *caridade* che consola e fonde insieme questo miscuglio di individui politicamente impotenti, sradicati dall'urbanizzazione e dalle differenze etniche. E si osservi la configurazione delle organizzazioni neurologiche particolari che emergono come divinità invasanti. Esse ci ricordano gli dèi personali di Sumer e Babilonia, che intercedevano a favore del proprio protetto presso gli dèi superiori. Ciascun medium, in una sera qualunque, può essere posseduto da uno spirito appartenente a uno di quattro gruppi principali. Essi sono, in ordine di frequenza:

1) i *caboclos*, spiriti di guerrieri indios-brasiliani, i quali danno consigli in situazioni che richiedono un'azione rapida e decisa, per esempio come ottenere o conservare un lavoro;

2) i *pretos velhos*, spiriti di vecchi schiavi afrobrasiliani, esperti nel trattare problemi personali di lunga data;

3) le *crianças*, spiriti di bambini morti, i cui medium danno suggerimenti scherzosi;

4) gli *exus* (demoni) o, se femminili, *pombagiras* (piccioni roteanti), spiriti di stranieri malvagi, i cui medium danno suggerimenti volgari e aggressivi.

Ciascuno di questi quattro tipi principali di spiriti possessori rappresenta un diverso gruppo etnico, in analogia con l'ibridismo etnico dei fedeli, rispettivamente indio, africano,

brasiliano (le *crianças* sono «come noi») ed europeo. Ciascuno di essi rappresenta un diverso rapporto familiare col richiedente: rispettivamente padre, nonno, fratello o sorella e estraneo. E ciascuno rappresenta un'area di decisione diversa: rispettivamente decisioni rapide per scelte di azione, consigli consolanti su problemi personali, suggerimenti giocosi e decisioni in materia di aggressività. Come gli dèi greci erano distinti in origine in aree di decisione, così gli spiriti dell'umbanda. E il tutto è come una rete o matrice metaforica di una quadruplice differenziazione interconnessa all'interno che lega assieme gli individui e li aggrega in una cultura.

In tutto questo io vedo un residuo della mente bicamerale, in questi nostri millenni di adattamento a una nuova forma mentale.

La vera possessione, così com'è descritta da Platone e da altri, è stata sempre considerata uno stato separato dalla coscienza, diversa quindi dalla simulazione. Ma l'addestramento dei profeti oracolari deve avere ammesso vari gradi e fasi verso tale stato. Nelle religioni brasiliane fondate sugli stati di possessione, a quanto pare, questo è esattamente ciò che si riscontra. Il giovane novizio può cominciare impersonando un posseduto, e continuare nella sua preparazione fino a conseguire la capacità di separare ciò che direbbe uno spirito da ciò di cui parlerebbe normalmente egli stesso. Vi è poi una fase di alternanza di coscienza e incoscienza, dopo di che, nella possessione piena, forse con la connessione dell'area di Wernicke nell'emisfero destro con quella di Broca nel sinistro, si verifica l'agognato stato di incoscienza, senza più alcun ricordo di ciò che accade. Questo vale, però, solo per qualche medium. E in ogni pratica pseudobicamerale diffusa come questa ci si deve attendere che, anche all'interno di uno stesso individuo, ci siano molte qualità e gradi di simulazione e di trance.

La glossolalia

Un ultimo fenomeno che presenta una sia pur vaga somiglianza con la possessione indotta è la glossolalia, ossia ciò che l'apostolo Paolo definì «parlare in altre lingue». Essa consiste nel parlare scioltamente in quella che suona come una lingua straniera che il parlante stesso non comprende e nella quale normalmente non ricorda di aver parlato. Pare che la glossolalia abbia avuto inizio nel protocristianesimo, ³⁰² con l'asserita discesa dello spirito di Dio negli apostoli riuniti. Questo evento fu considerato la data di nascita della Chiesa cristiana e viene commemorato nella festa della Pentecoste, il cinquantesimo giorno dopo la Pasqua. ³⁰³ Quello che è probabilmente il primo caso di glossolalia nella storia viene descritto come un vento impetuoso con lingue di fuoco bipartite, dopo la cui discesa tutti gli apostoli cominciarono a parlare come ebbri in lingue che non avevano mai imparato (*Atti*, 2).

Questa alterazione della forma mentale che si verificò fra gli apostoli e fra coloro che li seguivano divenne la sua stessa autorizzazione. La pratica si diffuse. Ben presto gli antichi cristiani la esercitarono dappertutto. Paolo la pose perfino alla pari della profezia (*I Corinzi*, 14, 27-29). Di tanto in tanto nei secoli successivi la glossolalia come ricerca di autorizzazione dopo il crollo della mente bicamerale ha avuto i suoi periodi di moda.

La sua pratica recente, da parte non solo di sette estremamente conservatrici in teologia, ma anche di membri delle principali Chiese protestanti, ha condotto a un suo esame scientifico, che ha fornito alcuni risultati interessanti. La glossolalia appare per la prima volta *sempre* all'interno di un gruppo e sempre nel contesto di funzioni religiose. Sottolineo il fattore del gruppo perché penso che questo rafforzamento dell'imperativo cognitivo sia necessario per un tipo di trance particolarmente profonda. Spesso si avrà ciò che corrisponde a

un'induzione, soprattutto il canto di inni capaci di esercitare una stimolazione, seguito dalle esortazioni di un capo carismatico: «Se senti che la tua lingua sta cambiando, non resistere, lascia che accada».³⁰⁴

Il fedele, attraverso una ripetuta presenza a tali riunioni, dopo avere osservato altri praticare la glossolalia, prima impara a entrare in uno stato di trance profonda con diminuzione o assenza di coscienza, in cui non risponde più a stimoli exterocettivi. In questo caso la trance è quasi autonoma, ed è accompagnata da tremiti, brividi, sudore, contrazioni e lacrime. Poi il fedele può più o meno imparare a «lasciare che accada». Così avviene, e i suoni vengono pronunciati forti e chiari terminando in un lamento: *aria ariari isa, vena amiria asarial*³⁰⁵ Il ritmo incalza, probabilmente con la stessa forza che i dattili della poesia epica avevano per gli ascoltatori degli aedi. E questa qualità di regolare alternanza di sillabe toniche e atone, così simile a quella dei poemi epici omerici, nonché l'intonazione ascendente e poi calante alla fine di ogni frase, non varia – fatto davvero sorprendente – con la lingua nativa di colui che parla. Sia il soggetto inglese, portoghese, spagnolo, indonesiano, africano o maya, o appartenga a qualsiasi altra cultura, le caratteristiche della glossolalia sono le stesse.³⁰⁶

Alla fine del fenomeno, il soggetto apre gli occhi e ridiscende lentamente da quelle altezze inconsce alla grigia realtà, ricordando ben poco di ciò che è accaduto. Ma la cosa gli viene riferita. Egli sa di essere stato posseduto dallo Spirito Santo, di essere stato prescelto da Dio come suo portavoce. I suoi problemi cessano nella speranza e le sue pene vengono cancellate dalla gioia. Questa è la forma estrema di autorizzazione, dal momento che lo Spirito Santo è tutt'uno con la fonte suprema di ogni essere. Dio ha scelto di entrare nell'umile soggetto e ha pronunciato le sue parole con la lingua del soggetto stesso. L'individuo è diventato un dio, anche se solo per un breve istante.

Alla cruda luce del giorno, le cose sono meno esaltanti. È vero che non si tratta di semplici versi senza senso e che un individuo normale è incapace di riprodurre la scorrevolezza e la struttura di ciò che viene detto, ma le parole non hanno alcun significato semantico. Nastri con registrazioni di episodi di glossolalia ascoltati da altre persone all'interno di uno stesso gruppo religioso hanno ricevuto interpretazioni estremamente contrastanti.³⁰⁷ Il fatto che la struttura metrica delle vocalizzazioni sia simile in soggetti di cultura e lingua diverse indica probabilmente che entrano in gioco scariche ritmiche da strutture subcorticali, liberate dallo stato di trance di un controllo corticale minore.³⁰⁸

La capacità non dura ma si attenua col tempo. Quanto più viene praticata tanto più diventa cosciente, cosa che distrugge la trance. Un ingrediente fondamentale del fenomeno, almeno in gruppi più colti, nei quali l'imperativo cognitivo sarebbe più debole, è la presenza di un capo carismatico che per primo insegni il fenomeno. E se si vuole che il «parlare in altre lingue» continui – ed è uno stato mentale assai desiderato a causa dell'euforia che ne deriva – deve continuare il rapporto col capo dotato di autorità. La cosa essenziale è in realtà proprio questa capacità di abbandonare la direzione cosciente dei propri controlli linguistici in presenza di una figura autorevole considerata come benevola. Come avremmo potuto attenderci, nel *Thematic Apperception Test* i glossolalisti si rivelano più sottomessi, suggestionabili e dipendenti in presenza di figure dotate di autorità rispetto a coloro che non manifestano il fenomeno.³⁰⁹

È quindi questa costellazione di ingredienti essenziali, è il forte imperativo cognitivo di una fede religiosa in un gruppo dotato di grande coesione, i procedimenti di induzione della preghiera e del rituale, il restringimento della coscienza fino a uno stato di trance e l'autorizzazione arcaica nello spirito divino e nel capo carismatico, a denotare questo fenomeno come un

altro caso del paradigma bicamerale generale e quindi un residuo della mente bicamerale.

*Aria ariari isa, vena amina as aria.
Menin aeide the a Peleiadeo Achilleos.*

Questo confronto fra i suoni emessi in un episodio di glossolalia e i suoni che la poesia epica greca aveva per i suoi ascoltatori (la seconda riga qui sopra è il primo verso *dell'Iliade*) non è inteso solo come ornamento stilistico, ma è una comparazione molto deliberata, alla quale intendo affidare la funzione di introdurre il prossimo capitolo. Non dovremmo infatti concludere la nostra ricerca su queste antichità culturali senza rilevare almeno la stranezza, la differenza, la vera profondità e – in definitiva – il problema della poesia.

III.

Della poesia e della musica

Perché tanta parte del materiale testuale che abbiamo usato come documentazione nei capitoli precedenti è costituita da poesia? E perché, particolarmente in periodi di stress, moltissimi tra i lettori di questa pagina hanno scritto versi? Quale luce invisibile ci conduce a tale pratica oscura? E perché la poesia lampeggia di riconoscimenti di pensieri che non sapevamo di avere, riuscendo chissà come ad arrivare fino a qualcosa dentro di noi che sa e che sapeva da sempre, qualcosa che, secondo me, è più antico dell'attuale organizzazione della nostra natura?

Introdurre a questo punto una discussione su un argomento collaterale e trascurato in una trattazione che era stata finora abbastanza lineare può sembrare una deviazione ingiustificata. Ma i capitoli del libro III, contrariamente a quelli dei due libri precedenti, non rappresentano uno sviluppo rettilineo. Essi sono piuttosto una scelta di traiettorie divergenti che dal nostro passato bicamerale portano al tempo presente. E io penso che diventerà chiaro al lettore che le argomentazioni precedenti, soprattutto quelle sulla poesia epica greca, avevano bisogno della conclusione del presente capitolo.

Formulerò la mia tesi in modo semplice e chiaro. I primi poeti furono dèi. La poesia ebbe inizio con la mente bicamerale. Il lato divino della nostra forma mentale antica, almeno in certi periodi della storia, si esprimeva di solito, o forse sempre, in versi. Ciò significa che in un certo periodo la maggior parte degli

uomini doveva udire, durante la giornata, poesia (una specie di poesia) composta e recitata all'interno della propria mente.

Le prove di quanto sostengo sono ovviamente solo indirette. Esse consistono nel fatto che tutti gli individui rimasti bicamerali fino all'epoca cosciente, quando parlavano del o col lato divino della loro mente si esprimevano in poesia. I grandi poemi epici della Grecia venivano ovviamente uditi e recitati dagli aedi come poesia. Gli antichi scritti della Mesopotamia e dell'Egitto sono oscurati dalla nostra ignoranza della pronuncia di queste lingue, ma stando alle traslitterazioni più fidate, anche questi scritti, quando venivano letti, erano poesia. In India i testi letterari più antichi sono i *Veda*, che furono dettati dagli dèi ai *rsi* o profeti: anche i *Veda* erano poesia. Gli oracoli parlavano in versi. Di tanto in tanto i responsi di Delfi e di altri oracoli furono messi per iscritto, e tutti quelli che sopravvivono e che sono più lunghi di una semplice frase sono in esametri dattilici, esattamente come i poemi epici. Anche i profeti ebrei, quando riferivano le parole di Yahwèh da loro udite nelle allucinazioni erano spesso poeti, anche se i loro scribi non preservarono sempre tale linguaggio in versi.

Con lo svanire della mente bicamerale e allorché gli oracoli raggiungono il loro quinto livello, cominciano a manifestarsi le eccezioni. Qua e là i responsi in versi degli oracoli vengono meno. Nel I secolo d. C., per esempio, l'oracolo di Delfi parlava evidentemente sia in versi sia in prosa, e i responsi in prosa venivano poi versificati da poeti al servizio dei templi.³¹⁰ Ma l'impulso stesso a trasporre la prosa oracolare in esametri dattilici è espressione, secondo me, della nostalgia per il divino esistente in questo periodo tardo; esso dimostra ancora una volta che gli oracoli in versi erano stati in precedenza la regola. Anche in epoca posteriore alcuni oracoli continuavano a parlare esclusivamente in esametri dattilici. Tacito, per esempio, visita l'oracolo di Apollo a Claro attorno al 100 d. C. e descrive come il sacerdote in trance ascolti le richieste dei suoi supplici, poi «beve

un sorso d'acqua da una fonte misteriosa e, sebbene sia per lo più ignorante di lettere e di poesia, emette responsi stilati in versi». ³¹¹

La poesia dunque era il sapere divino. E dopo il crollo della mente bicamerale, la poesia fu il segno distintivo dell'autorizzazione. La poesia comandava là dove la prosa poteva solo chiedere. Nelle peregrinazioni degli ebrei dopo l'esodo dall'Egitto, l'arca sacra era trasportata dinanzi alla moltitudine ed era seguita dal popolo, ma era la poesia di Mosè a stabilire quando si doveva partire e quando ci si doveva fermare, dove andare e dove stare. ³¹²

L'associazione tra espressioni strutturate in modo ritmico o ripetitivo e un sapere soprannaturale durò a lungo, sino a buona parte del tardo periodo cosciente. Fra gli antichi popoli arabi la parola per «poeta» era *sha'ir*, «colui che sa», o persona che ha ricevuto il sapere dagli spiriti; il suo modo di esprimersi in versi ritmici era il contrassegno dell'origine divina delle sue parole. Il poeta e il veggente divino venivano associati da una lunga tradizione nel mondo antico, e varie lingue indoeuropee hanno un termine comune per designarli entrambi. Anche la rima e l'allitterazione furono sempre il dominio linguistico degli dèi e dei loro profeti. ³¹³ In alcuni casi di possessione spontanea le espressioni demoniche sono in versi. ³¹⁴ Anche la glossolalia oggi, come abbiamo visto (pp. 424 sgg.), dovunque venga praticata, tende a essere strutturata in modelli metrici, in particolare in dattili.

La poesia era quindi il linguaggio degli dèi.

Poesia e canto

Tutta la discussione precedente concerne semplicemente la tradizione letteraria e ha l'aspetto più di una giustificazione che non di una dimostrazione. Dovremmo chiederci perciò se non ci

sia un altro modo di accostarci all'argomento, per illustrare il rapporto tra la poesia e la mente bicamerale in modo più scientifico. Ciò è possibile, a parer mio, se consideriamo la relazione tra la poesia e la musica.

Innanzitutto, la poesia antica era canto. La differenza fra canto e linguaggio parlato risiede nella distribuzione dei toni. Quando parliamo mutiamo altezza continuamente, anche nella pronuncia di una singola sillaba. Nel canto, invece, il mutamento di altezza è discreto e discontinuo. Nel linguaggio parlato i suoni si muovono entro una certa porzione di ottava (nel linguaggio rilassato entro l'ambito di una quinta circa). Il canto passa invece da una nota all'altra con una scansione rigida e nettamente delimitata coprendo un'estensione maggiore.

La poesia moderna è un ibrido. Essa ha la base metrica del canto e i glissando del linguaggio parlato. La poesia antica era invece molto più vicina al canto. Gli accenti non consistevano in una sottolineatura d'intensità, come nel nostro parlare comune, ma in un mutamento di altezza.³¹⁵ Nell'antica Grecia, si pensa, tale altezza era esattamente una quinta sopra la nota fondamentale del poema, cosicché, sulle note della nostra scala, i dattili avrebbero avuto il seguente andamento: sol-do-do, sol-do-do, senza alcuna enfasi sul sol. Inoltre i tre accenti aggiuntivi, acuto (é), circonflesso (^) e grave (è), erano, come implica la loro notazione, un innalzamento all'interno della sillaba, un innalzamento seguito da un abbassamento e un abbassamento. Ne risultava un tipo di poesia simile al canto fermo, con una serie di ornamenti che gli conferivano la sua bella varietà.

Ora, in che modo tutto questo ha attinenza con la mente bicamerale? La parola, come si sa da molto tempo, è una funzione primariamente dell'emisfero cerebrale sinistro. Il canto invece, come stiamo scoprendo oggi, è primariamente una funzione dell'emisfero cerebrale destro. La documentazione in proposito è varia ma coerente.

1) È una nozione medica comune che molti pazienti anziani che hanno sofferto di emorragie cerebrali all'emisfero sinistro tali da perdere l'uso della parola sanno ancora cantare.

2) Il cosiddetto test di Wada viene talvolta eseguito negli ospedali per determinare la dominanza cerebrale di una persona. Nell'arteria carotide da un lato del corpo si inietta sodio amytal, sottoponendo in tal modo l'emisfero corrispondente a una massiccia sedazione, mentre l'altro emisfero viene lasciato vigile e attivo. Quando l'iniezione viene eseguita dalla parte sinistra, cosicché l'effetto del sedativo si esplica sull'emisfero sinistro e solo l'emisfero destro è attivo, la persona è incapace di parlare ma può ancora cantare. Quando l'iniezione viene eseguita dalla parte destra, così che solo l'emisfero sinistro rimane vigile e attivo, la persona riesce a parlare ma non a cantare.³¹⁶

3) Pazienti ai quali sia stato asportato l'intero emisfero sinistro a causa di un glioma, riescono, dopo l'operazione, a pronunciare al più poche parole, ma almeno alcuni riescono a cantare.³¹⁷ Uno di tali pazienti, che disponeva solo di un emisfero destro muto, «era in grado di cantare *America* e *Home on the Range* saltando raramente una parola e con una pronuncia pressoché perfetta».³¹⁸

4) La stimolazione elettrica dell'emisfero destro in regioni adiacenti al lobo temporale posteriore, e in particolare nel lobo temporale anteriore, produce spesso allucinazioni di canti e musica. Ho già descritto alcuni di questi pazienti (pp. 140 sg.). Questa è in generale l'area, corrispondente all'area di Wernicke nell'emisfero sinistro, nella quale ho ipotizzato che fossero organizzate le allucinazioni uditive della mente bicamerale.

Il canto e la melodia sono dunque primariamente attività dell'emisfero destro. E poiché la poesia nell'antichità era cantata e non recitata, era forse in gran parte una funzione dell'emisfero destro, come farebbe concludere la teoria della mente bicamerale

(pp. 134 sgg.). Più specificamente, la poesia antica interessava la parte posteriore del lobo temporale destro, che, come ho indicato, era responsabile dell'organizzazione delle allucinazioni divine, assieme ad aree adiacenti che anche oggi hanno a che fare con la musica.

Per coloro che fossero ancora scettici, ho escogitato un esperimento grazie al quale possono verificare subito da sé la verità di quanto si è detto. Innanzitutto immaginiamo due argomenti, qualsiasi cosa, di carattere personale o generale, di cui vorremmo parlare per un paio di paragrafi. Ora immaginiamo di trovarci con un amico, e parliamo a voce alta su uno di tali argomenti. Immaginiamo poi di essere con un amico e *cantiamo* sull'altro argomento. Sforziamoci di fare l'una e l'altra cosa per un minuto intero, senza smettere. Facciamo ora una comparazione introspettiva. Perché la seconda cosa riesce tanto più difficile? Perché il canto si frammenta in cliché? Perché la melodia scade in recitativo? Perché l'argomento ci abbandona nel bel mezzo di una melodia? Di che natura sono i nostri sforzi per riportare il canto all'argomento? O piuttosto – e io penso che sia più giusto così – per riportare l'argomento prescelto al canto?

La risposta è che la «sede» dell'argomento è l'area di Wernicke, nell'emisfero sinistro, mentre la «sede» del canto è in ciò che corrisponde all'area di Wernicke nell'emisfero destro. Vorrei affrettarmi ad aggiungere che una tale affermazione è, neurologicamente, approssimativa. E per «argomento» e per «canto» intendo i loro sostrati neurali. Tale approssimazione è però abbastanza esatta da mostrare ciò che intendo. È come se la parola cosciente, voluta, fosse gelosa dell'emisfero destro e volesse il parlante tutto per sé, esattamente come il canto è geloso dell'emisfero sinistro e vuole che la persona se ne disinteressi. Improvvisare un canto su un argomento deciso in precedenza è un po' come saltare avanti e indietro da un emisfero all'altro. E questo è ciò che «noi» facciamo, in un certo senso, in

quanto decidiamo sulla scelta delle parole nell'emisfero sinistro e poi cerchiamo di cantare con esse nel destro prima dell'arrivo di altre parole, che però di solito arrivano, e non riguardano l'argomento ma vanno per conto loro, o sono in sequenze senza senso, o non ci sono affatto, cosicché smettiamo di cantare.

Ovviamente possiamo imparare in una certa misura a cantare i nostri pensieri verbali, cosa che fanno spesso i musicisti. Le donne, inoltre, essendo meno lateralizzate, possono trovare più facile questo compito. Se ci si esercita due volte al giorno per un mese o un anno o per una vita intera, evitando onestamente formule stereotipe e materiale memorizzato per i testi, e il mero recitativo per la melodia, immagino che si potranno fare progressi. Un bambino di dieci anni troverà un tale apprendimento probabilmente molto più facile, e forse arriverà ad essere poeta. E se in seguito, per sventura, subisse un danno all'emisfero sinistro, questo canto del pensiero potrebbe tornargli utile. Quel che si impara in questo caso è molto probabilmente un nuovo rapporto fra gli emisferi, un rapporto non del tutto diverso da quello esistente in alcuni dei fenomeni appresi di cui abbiamo trattato nel capitolo precedente.

La natura della musica

Desidero soffermarmi un po' sul ruolo che ha in tutto questo la musica strumentale. L'emisfero destro, infatti, ci serve anche per udire e apprezzare la musica.

Questa lateralizzazione della musica può essere osservata anche in bambini molto piccoli. Soggetti di sei mesi possono essere sottoposti a EEG mentre sono tenuti in grembo dalla madre. Se gli elettrodi vengono applicati direttamente sull'area di Wernicke nell'emisfero sinistro e sulla parte corrispondente a tale area nell'emisfero destro, quando si fanno sentire al bambino registrazioni di discorsi è l'emisfero sinistro a manifestare la

massima attività. Quando invece si fa sentire la registrazione di un carillon o di un canto, l'attività è massima nell'emisfero *destro*. In questo esperimento i bambini che stavano agitandosi o piangendo non solo smettevano di farlo quando sentivano la musica, ma sorridevano e guardavano dritto davanti a sé, smettendo di guardare fissamente la madre, ³¹⁹ comportandosi insomma come noi quando vogliamo evitare di distrarci. Questa osservazione ha un'importanza enorme in relazione alla possibilità che già alla nascita il cervello sia organizzato in modo da «obbedire» a stimolazioni nell'area dell'emisfero destro corrispondente all'area di Wernicke, ossia alla musica, e da non lasciarsene distrarre, così come, secondo quanto ho detto in precedenza, gli uomini bicamerali dovevano neurologicamente obbedire ad allucinazioni attivate da tale area. Questa osservazione indica anche la grande importanza delle ninne-nanne nello sviluppo, in quanto potrebbero influenzare la futura creatività del bambino.

Possiamo dimostrare questa lateralità della musica sperimentando su noi stessi. Proviamo ad ascoltare musiche diverse a due auricolari regolati alla stessa intensità. Percepiremo e ricorderemo meglio la musica udita all'auricolare di sinistra. ³²⁰ Ciò si deve al fatto che l'orecchio sinistro ha una maggiore rappresentazione neurale nell'emisfero destro. Qui la localizzazione specifica è probabilmente il lobo temporale anteriore destro, giacché pazienti che hanno subito l'ablazione di tale lobo dall'emisfero destro trovano molto difficile distinguere una melodia da un'altra. E, inversamente, pazienti a cui è stato asportato il lobo temporale sinistro non provano alcuna difficoltà, dopo l'operazione, a eseguire tali test. ³²¹

Ora, noi sappiamo dalla neurologia che può esserci una diffusione di eccitazione da un punto della corteccia a punti adiacenti. Diventa in tal modo probabile che un accumulo di eccitazione in quelle aree dell'emisfero destro che servono alla musica strumentale si propaghi nelle aree adiacenti che servono

ad allucinazioni uditive divine, o viceversa. Di qui lo stretto rapporto esistente fra musica strumentale e poesia, e fra entrambe e le voci degli dèi. La musica, quindi, potrebbe essere stata inventata come eccitante neurale delle percezioni allucinatorie degli dèi e della loro voce quando si trattava di prendere decisioni in assenza della coscienza.

Non è dunque un'oziosa coincidenza storica il fatto che il nome stesso della musica derivi dalle sacre dee chiamate Muse. Anche la musica ha avuto infatti inizio nella mente bicamerale.

Abbiamo così qualche ragione per dire che l'uso della lira fra gli antichi poeti serviva a diffondere l'eccitazione all'area della parola divina, la parte posteriore del lobo temporale destro, da aree immediatamente adiacenti. Lo stesso vale per la funzione dei flauti che accompagnavano i poeti lirici ed elegiaci dell'VIII e del VII secolo a.C. E quando un tale accompagnamento musicale non fu più usato, come nella poesia greca più tarda, ciò dipese, secondo me, dal fatto che la poesia non veniva più cantata dall'emisfero destro, dove una tale diffusione dell'eccitazione sarebbe stata d'aiuto; essa veniva invece recitata solo a partire dalla memoria, cioè dall'emisfero sinistro, anziché essere ricreata nella vera trance profetica.

Questo mutamento nell'accompagnamento musicale si riflette anche nei termini usati per designare la poesia, anche se le frequenti coincidenze o sovrapposizioni parziali del loro uso oscurano in qualche misura la situazione. Ma la poesia più antica è designata come «canto» (così, per esempio, nell'*Iliade* e nella *Teogonia*), mentre per la poesia posteriore si usano spesso i verbi «parlare» o «dire». Questo mutamento corrisponde forse grosso modo alla transizione dagli aedi con la loro lira ai rapsodi con i loro *rhabdoi* (leggere verghe, forse per battere il metro), che si verificò presumibilmente nell'VIII o nel VII secolo. E dietro questi particolari c'è il mutamento psicologico più profondo dalla composizione bicamerale alla recitazione cosciente, e dal ricordo

orale a quello scritto. Nella poesia molto più tarda, però, il poeta come cantore e la sua poesia come canto vengono riportati metaforicamente al modo antico, con arcaismo conscio che fornisce la sua autorizzazione al poeta ora cosciente.³²²

Poesia e possessione

Un terzo modo per esaminare questa trasformazione della poesia durante l'ascesa e la diffusione della coscienza consiste nel guardare al poeta stesso e alla sua forma mentale. Specificamente, il rapporto tra i poeti e le Muse era uguale a quello tra gli oracoli e gli dèi maggiori?

Almeno per Platone la cosa era abbastanza chiara. La poesia era una divina follia. Era una *katokoche* o possessione per opera delle Muse: «Tutti i buoni poeti, così epici come lirici, hanno composto i loro bei canti non per arte, ma perché sono ispirati e posseduti... Non c'è invenzione in lui [nel poeta] fino a quando non viene ispirato ed è fuori di senno e la mente non è più in lui».³²³ I poeti quindi, attorno al 400 a.C., erano paragonabili per forma mentale ai profeti oracolari dello stesso periodo, e subivano una trasformazione psicologica simile quando poetavano.

Ora potremmo essere tentati di pensare, con Platone, che tale possessione caratterizzasse anche la poesia del passato, e la stessa poesia epica antica. Gli elementi di cui disponiamo non giustificano però tale generalizzazione. *Nell'Iliade* stessa, molti secoli prima che l'esistenza della *katokoche* venisse mai menzionata o osservata, ci sono buoni argomenti per sostenere che l'aedo primitivo non era «fuori di senno» e privato della sua mente. In vari luoghi, infatti, il poema si interrompe quando il poeta s'impunta e deve pregare le Muse per poter continuare il suo canto (n, 483; xi, 218; xiv, 508; xvi, 112).

Desidero qui sottolineare per inciso che le Muse non erano un parto della fantasia di qualche individuo particolare. Vorrei

chiedere al lettore di esaminare attentamente le prime pagine della *Teogonia* di Esiodo: si renderà conto del fatto che tutto ciò che vi si narra veniva probabilmente veduto e udito in forma allucinatoria, esattamente come può accadere oggi nella schizofrenia o sotto l'effetto di certe droghe. Gli uomini bicamerali non immaginavano, sperimentavano direttamente. Le belle Muse, con la loro voce «liliale» all'unisono, che uscivano danzando dalle spesse nebbie della sera, battendo i piedi taciti e vigorosi attorno all'estatico pastore solitario, queste arroganze di fragile bellezza erano le fonti allucinatorie della memoria negli uomini del tardo periodo bicamerale, uomini che non vivevano in una cornice di eventi passati, che non avevano una vita nel nostro senso di durata, e non potevano rievocare le vicende del passato perché non erano pienamente coscienti. Questo fatto è trasformato anzi in mitologia dal loro stesso tramite, il pastore dell'Elicona: le Muse che, egli ci dice, cantano sempre assieme con le stesse *phrenes*³²⁴ e con «incessante fluire» di canti, questo gruppo speciale di divinità che, anziché dire agli uomini che cosa fare, si sono specializzate nel dire a certi uomini che cosa è stato fatto, sono le figlie di Mnemosyne, la figlia di Urano e Gea il cui nome venne in seguito a significare *memoria*: la prima parola con tale significato nel mondo.

Questi appelli alle Muse sono quindi identici per funzione ai nostri appelli alla memoria, ai nostri sforzi verbalizzati («ce l'ho qui sulla punta della lingua!») di ricordare qualcosa. Essi non fanno affatto pensare a un uomo fuori di senno che non sa che cosa sta facendo. In un punto *dell'Iliade* il poeta comincia a trovarsi in difficoltà e quindi prega le Muse:

Ditemi ora, o Muse che avete dimore olimpiche,
ché voi siete dee e *siete presenti e sapete tutto*,
noi invece sentiamo solo la fama e nulla sappiamo,
ditemi chi erano i capi e i re dei greci
(II, 483-487),

e poi continua dicendo che lui, il poeta, non potrebbe nominarli tutti neanche se avesse «dieci lingue e dieci bocche e una voce che mai si spezza», se le Muse non cominciano a cantare per lui. Ho sottolineato una frase nella citazione per ribadire la loro reale presenza per il poeta.

Né sembra esserci possessione in Esiodo in occasione del suo primo incontro con le Muse sulle sacre pendici del Monte Elicona, mentre sta vigilando sul suo gregge. Egli descrive come le Muse «ispirarono in me una voce divina per celebrare le cose che saranno e che furono nel passato; e mi pregarono di cantare della razza degli dèi beati che sono in eterno, ma di cantare sempre di loro all'inizio e alla fine». ³²⁵ Penso anche qui che questo episodio debba essere creduto alla lettera, come un'esperienza reale di qualcuno, esattamente come crediamo nell'esperienza del contemporaneo di Esiodo, Amos, nel suo incontro con Yahwèh sui pascoli di Tekoa, mentre anch'egli stava facendo la guardia al suo gregge. ³²⁶ Né sembra esserci possessione quando la *Teogonia* delle Muse si arresta (104) ed Esiodo esclama di nuovo, con la sua voce, elogiando le Muse e pregandole di nuovo di continuare il poema: «Tutte queste cose narratemi, o Muse abitatrici delle olimpie dimore, in bell'ordine, incominciando dal principio» (114), dopo avere dato un lungo elenco degli argomenti che desidera vengano trattati nel poema.

Né la maestosa e accurata descrizione di Demodoco nell'*Odissea* consente un'interpretazione del poeta come posseduto. Evidentemente Demodoco, se fu un personaggio reale, fu forse vittima di un qualche danno cerebrale che lo lasciò cieco, ma col potere di udire le Muse cantare una poesia tanto incantevole da indurre Odisseo a coprirsi il capo per nascondere le lacrime (vili, 63-92). In effetti lo stesso Odisseo capisce che Demodoco, privo della vista e che non poteva avere assistito alla guerra di Troia, poteva cantare su di essa solo perché gliela raccontava in realtà la Musa, o Apollo. Il suo canto era *hormetheis theou*, gli veniva cioè dato costantemente dal dio

stesso (vili, 499).

La documentazione disponibile suggerisce perciò che, fino all'VIII e probabilmente fino al VII secolo a.C. il poeta *non era* fuori di senno come lo era in seguito al tempo di Platone. La sua creatività era forse più vicina al tipo di forma mentale che abbiamo designato con l'aggettivo bicamerale. Il fatto che tali poeti fossero «vile marmaglia, ventri e niente altro!», come le Muse schernivano i loro intermediari umani adoranti, ³²⁷ villani che provenivano dai livelli più primitivi e solitari della struttura sociale, come i pastori, è in accordo con tale suggerimento. La «vile marmaglia» che viveva nei campi aveva meno opportunità di essere cambiata dalla nuova forma mentale. E la solitudine può condurre all'allucinazione.

Ma al tempo di Solone, nel VI secolo a.C., sta accadendo qualcosa di diverso. Il poeta ora non riceve semplicemente i suoi doni; egli deve essere «*esperto* nel dono delle Muse» (framm. 13, v. 51). E poi, nel V secolo a.C., udiamo il primissimo accenno all'estasi poetica peculiare al poeta. Quale contrasto con le maniere calme e solenni degli aedi antichi, per esempio Demodoco! È Democrito a insistere che non si può essere grandi poeti senza essere agitati da un furibondo entusiasmo (framm. 18). E poi, nel IV secolo a.C., viene il poeta «fuori di senno» di Platone, di cui abbiamo già parlato. Come gli oracoli si erano trasformati da profeti che udivano le proprie allucinazioni a persone possedute in stato di trance, così si era trasformato il poeta.

Questo mutamento drammatico avvenne forse perché l'imperativo cognitivo collettivo aveva reso le Muse meno credibili come entità esterne reali? O perché la riorganizzazione neurologica del rapporto fra gli emisferi determinata dallo sviluppo della coscienza proibiva questo «dono» delle Muse, cosicché diveniva necessaria l'esclusione della coscienza per consentire la poesia? Oppure ancora, perché l'area di Wernicke

nell'emisfero destro usava ora l'area di Broca nel sinistro, escludendo la coscienza normale? Oppure queste tre ipotesi sono una stessa cosa (come io ritengo attualmente)?

Quali che siano state le ragioni di questo mutamento, nei secoli seguenti ci fu un declino continuo. E come la parola degli oracoli si fece sempre più balbettante, negli ultimi livelli, fino ad arrivare a una possessione parziale e sporadica, così mutarono, a mio parere, anche i poeti, finché anche la furia e la possessione da parte delle Muse divenne parziale e irregolare, e infine esse si ammutolirono e si irrigidirono nei miti. Ninfe e pastori non danzano più. La coscienza è una strega sotto i cui incantesimi la pura ispirazione agonizza e si spegne nell'invenzione. La poesia orale viene messa per iscritto dal poeta stesso, e messa per iscritto, si dovrebbe aggiungere, dalla mano destra, che è controllata dall'emisfero sinistro. Le Muse sono diventate esseri immaginari, e, ormai silenziose, vengono invocate nell'ambito di una più generale nostalgia dell'uomo per la mente bicamerale.

In sintesi, quindi, la teoria della poesia che io cerco di formulare in questa disordinata collezione di brani è simile alla teoria che ho presentato per gli oracoli. La poesia comincia come linguaggio divino della mente bicamerale. Poi, col progressivo venir meno di questa, rimangono i profeti: alcuni di essi sono istituzionalizzati in oracoli che danno responsi sul futuro, altri si specializzano come poeti e riferiscono sul passato, comunicato loro dagli dèi. Poi, quando la mente bicamerale si riduce perdendo impulsività, e quando forse una certa reticenza viene a cadere sull'emisfero destro, i poeti che devono raggiungere questo stato devono imparare a farlo da soli. Man mano che questo compito si fa più difficile, lo stato dell'ispirazione poetica diventa furia e poi possessione estatica, esattamente come accadde per gli oracoli. E poi, verso la fine del I millennio a.C., quando gli oracoli cominciarono a esprimersi in prosa e si iniziò a versificare coscientemente i responsi, lo stesso avvenne anche

per la poesia. Il dono fatto dal canto unisono delle Muse era svanito e gli uomini, divenuti coscienti, ora scrivevano, cancellavano, inserivano, riscrivevano, con faticosa imitazione delle antiche espressioni divine.

Perché, quando gli dèi si allontanarono ancor più nel loro cielo muto, o, per esprimerci in modo diverso, quando le allucinazioni uditive furono gradatamente escluse dai meccanismi di controllo dell'emisfero sinistro, perché il linguaggio degli dèi non scomparve e basta? Perché i poeti non cessarono semplicemente le loro pratiche rapsodiche, come i sacerdoti e le sacerdotesse dei grandi oracoli? La risposta è molto chiara. La continuazione della poesia, la sua trasformazione da dono divino ad arte umana è parte di tale nostalgia per l'assoluto. La ricerca del rapporto con l'alterità perduta delle direttive divine non le consentì di venir meno. Di qui la frequenza con cui ancor oggi le poesie sono apostrofi a entità in cui non si crede, preghiere a immaginazioni sconosciute. E di qui il paragrafo di apertura di questo saggio. Le stesse forme sono ancora presenti, per essere utilizzate ora dall'analogo «io» di un poeta cosciente, il cui compito si è trasformato in un'imitazione o mimesi³²⁸ del modo più antico di espressione poetica e della realtà che esso esprimeva. La mimesi, nel senso bicamerale di imitare ciò che si udiva nelle allucinazioni, è diventata prima la mimesi di Platone, rappresentazione della realtà, e poi la mimesi come imitazione, con l'invenzione, riluttante, al suo servizio.

Ci sono stati alcuni poeti più vicini a noi che hanno parlato specificamente di allucinazioni uditive autentiche. Milton parla della sua «Celeste protettrice, che... non implorata... mi detta i miei versi non premeditati», ³²⁹ come anche lui, nella sua cecità, li dettava alle figlie. Sono ben note anche le straordinarie visioni e allucinazioni uditive di Blake – che a volte continuavano per giorni e si manifestavano talvolta contro la sua volontà – come fonte della sua pittura e della sua poesia. E si dice che Rilke

abbia messo febbrilmente per iscritto una lunga sequenza di sonetti uditi in allucinazione.

Noi però siamo per la maggior parte persone più comuni, più legate al nostro tempo. Noi non udiamo più le nostre poesie direttamente nel corso di allucinazioni. Abbiamo piuttosto la sensazione di qualcosa che ci viene dato e che, nutrito in noi, viene poi alla luce, l'impressione che la poesia accada al poeta, oltre che essere creata da lui. Frammenti di versi «sgorgavano» per Housman dopo una birra e una passeggiata, «con emozioni subitanee e inesplicabili», che poi dovevano «essere prese e completate dal cervello». «Furono i canti a far me, non io a far loro» disse Goethe. «Non sono io a pensare,» disse Lamartine «sono le mie idee a pensare per me». E Shelley scrisse senza ambiguità: «Un uomo non può dire: “Ora compongo della poesia”. Neppure il poeta più grande può dirlo, poiché nella creazione la mente «è come un carbone quasi spento, che una qualche influenza invisibile, come un vento incostante, può avvivare dandogli un transitorio splendore... e le parti coscienti della nostra natura non sono in grado di profetizzare né il suo approssimarsi né la sua partenza». ³³⁰ Il carbone quasi spento è forse l'emisfero sinistro, e il vento incostante l'emisfero destro, che riproducono in forma residuale l'antico rapporto fra uomini e dèi?

Ovviamente non esiste in proposito alcuna regola universale. I sistemi nervosi, come le scarpe, esistono in una vasta gamma di misure e modelli, anche se hanno una certa topologia irriducibile. Noi sappiamo che i rapporti fra gli emisferi non sono uguali per tutti. E anzi, per scrivere poesia non è indispensabile neppure possedere un sistema nervoso. È sufficiente immettere in un calcolatore un lessico, qualche regola di sintassi e alcune norme di combinazione lessicale e di metrica, e il calcolatore potrà procedere poi a scrivere versi del tutto «ispirati», anche se surrealistici. Ma questa è semplicemente una copia di ciò che già facciamo noi, con due emisferi cerebrali e un

sistema nervoso. Calcolatori o esseri umani possono in realtà scrivere poesia senza alcuna ispirazione bicamerale residua. Quando lo fanno, imitano però una poesia più antica e più vera, là fuori, nella storia. La poesia, una volta che abbia avuto inizio nell'umanità, non ha più bisogno degli stessi mezzi per la sua produzione. Essa cominciò come linguaggio divino della mente bicamerale, e ancor oggi la grande poesia, attraverso le sue infinite mimesi, conserva per l'ascoltatore, comunque sia stata composta, la qualità del totalmente altro, di una dizione e di un messaggio, di una consolazione e di un'ispirazione, che furono un tempo il nostro rapporto con gli dèi.

Vorrei concludere questi suggerimenti piuttosto scombinati sulla biologia della poesia con alcune espressioni omiletiche sulla tragica storia di Tamiri. Tamiri è un poeta citato nell'*Iliade* (n, 594-600), il quale si era vantato di poter vincere e dominare le Muse nel canto. Gli dèi, mentre vanno estinguendosi nella fase della transizione alla coscienza, sono dèi gelosi, come abbiamo già detto in precedenza. E le nove Muse non facevano eccezione. Adirate per la nobile ambizione di Tamiri, lo colpirono (probabilmente con una paralisi al lato sinistro), privandolo per sempre dell'espressione poetica e facendogli dimenticare l'arte della cetra.

Ovviamente non sappiamo se un tale Tamiri sia mai esistito veramente, o a quale realtà esattamente si riferisca questo racconto. Io direi però che questi versi siano fra le aggiunte tarde all'*Iliade*, e che l'inserimento di questo breve episodio nel poema possa riferirsi alle difficoltà che insorsero nella cooperazione fra gli emisferi nell'espressione artistica all'epoca del crollo della mente bicamerale. La parabola di Tamiri potrebbe essere una narratizzazione di ciò che è per noi il senso della perdita della coscienza nel momento dell'ispirazione, e poi della perdita di tale ispirazione quando diventiamo coscienti di tale perdita. La coscienza imita gli dèi ed è una coscienza gelosa che non vuole avere alcuna forza attiva davanti a sé.

Ricordo che quand'ero più giovane, sui venti-trent'anni, mentre camminavo nei boschi o su una spiaggia o salivo su una collina o comunque mi trovavo da solo, diventavo d'improvviso cosciente del fatto che stavo sentendo nella mia testa sinfonie improvvisate di indubbia bellezza. Ma nel momento stesso in cui ne diventavo cosciente, la musica, senza indugiare neppure per una battuta, ahimè!, svaniva. Mi sforzavo di richiamarla alla mente, ma senza successo. Non riuscivo a percepire nient'altro che silenzio, un silenzio che si faceva sempre più profondo. Poiché la musica veniva composta senza dubbio nel mio emisfero destro e veniva udita come una sorta di semiallucinazione, e poiché il mio analogo «io», con le sue verbalizzazioni, era probabilmente, almeno in quel momento, una funzione concernente soprattutto l'emisfero sinistro, ritengo che questa opposizione doveva essere vagamente simile a quella che si cela dietro la storia di Tamiri. «Io» mi ero spinto troppo oltre. Non ho un'emiplegia sinistra, ma non odo più la mia musica, e non penso che la udrò mai più.

Il poeta moderno si trova in una situazione analoga. Un tempo i linguaggi letterari e le parole arcaiche venivano in qualche modo in suo aiuto, in quell'alterità e grandiosità di cui la vera poesia deve parlare. Ma le ondate distruttive di un naturalismo irreversibile hanno portato lontano le Muse, nella notte dell'emisfero destro. Eppure in qualche modo, per quanto impotenti nella nostra ricerca di autorizzazione, noi restiamo «gli ierofanti di un'ispirazione non afferrata». E l'ispirazione fugge quando tentiamo di afferrarla, finché forse arriviamo a convincerci che non c'era affatto. Non abbiamo abbastanza fede. L'imperativo cognitivo si dissolve. La storia pone adagio il suo dito sulle labbra delle Muse. La mente bicamerale tace. E poiché

*The god approached dissolves into the air,
Imagine then, by miracle, with me,
(Ambiguous gifts, as what gods give must be)*

*What could not possibly be there,
And learn a style from a despair.*³³¹

IV.

L'ipnosi

Se chiedessimo a qualcuno di assaporare dell'aceto come se fosse champagne, di sentire piacere quando gli conficchiamo uno spillo in un braccio, o di guardare nel buio e contrarre le pupille come dinanzi a una luce immaginata, o ancora di credere volontariamente e veramente a qualcosa a cui di solito non crede, egli troverebbe questi compiti difficili, se non impossibili. Se invece facessimo passare preliminarmente tale soggetto per i procedimenti di induzione dell'ipnosi, egli compirebbe tutte quelle cose a nostra richiesta senza alcuno sforzo.

Perché? Come può esistere un tale conferimento di capacità eccedenti la norma?

Quando passiamo dal mondo familiare della poesia al mondo remoto e strano dell'ipnosi ci pare di entrare in una compagnia del tutto diversa. L'ipnosi è infatti la pecora nera della famiglia di problemi che costituiscono la psicologia. Essa entra ed esce dai luna park, dai laboratori, dalle cliniche, dalle fiere di paese, come un'anomalia indesiderata. Si ha l'impressione che non riesca proprio a mettersi in riga e risolversi nelle più salde proprietà di una teoria scientifica. Anzi, la sua stessa possibilità sembra negare le nostre idee immediate sull'autocontrollo cosciente da un lato e la nostra idea scientifica sulla personalità dall'altro. Eppure dovrebbe essere chiaro che ogni teoria della coscienza e della sua origine, se vuole essere responsabile, *deve*

affrontare la difficoltà di questo tipo deviante di controllo del comportamento.

Io penso che la mia risposta alla domanda di apertura sia ovvia: *l'ipnosi può causare questa acquisizione di capacità eccedenti la norma in quanto impegna il paradigma bicamerale generale, che consente un controllo del comportamento più assoluto di quello possibile con la coscienza.*

In questo capitolo mi spingerò sino a sostenere che nessun'altra teoria, oltre a quella qui presentata, dà un senso al problema di fondo. Se infatti la nostra forma mentale contemporanea è, come suppongono i più, una caratteristica immutabile, geneticamente determinata, sviluppatasi a un certo punto dell'evoluzione dei mammiferi o ancor prima, com'è possibile che venga alterata così radicalmente nell'ipnosi? E un'alterazione causata da nient'altro che qualche ridicola pantomima da parte di un'altra persona? Queste alterazioni della mente possono cominciare ad acquistare un senso solo se si rifiuta l'ipotesi genetica e si tratta la coscienza come una capacità culturale appresa, innestata sul sostrato vestigiale di un tipo precedente e più autoritario di controllo del comportamento.

La struttura centrale di questo capitolo, ovviamente, intende dimostrare come l'ipnosi si concili con i quattro aspetti del paradigma bicamerale. Prima, però, vorrei esporre in modo chiaro un elemento molto importante circa l'origine storica dell'ipnosi. Questo elemento è la forza generativa della metafora nel creare la nuova forma mentale, argomento su cui ci siamo già soffermati (pp. 78 sgg.).

I paraferendi delle forze newtoniane

L'ipnosi, come la coscienza, comincia a un punto ben preciso della storia, nei paraferendi di alcune nuove metafore. La prima di queste metafore seguì alla scoperta, per opera di Sir

Isaac Newton, delle leggi della gravitazione universale e all'uso che di esse egli fece per spiegare le maree con l'attrazione esercitata dalla luna. Dopodiché alle influenze gravitazionali newtoniane vennero paragonate le misteriose attrazioni, influenze e ascendenti tra le persone. E questa comparazione condusse a un'ipotesi nuova (e ridicola), ossia che ci siano flussi di attrazione, fra tutti i corpi, viventi e materiali, che potrebbero essere designati collettivamente con l'espressione *gravitazione animale*, della quale la gravitazione di Newton sarebbe un caso speciale.³³²

Tutto questo è molto esplicito negli scritti romantici ed enfatici di uno sfrenato ammiratore di Newton, Anton Mesmer, che dette inizio a tutta la faccenda. Seguì poi un'altra metafora, o piuttosto due. L'attrazione gravitazionale è simile all'attrazione magnetica. Perciò, dato che (nel farraginoso pensiero di Mesmer) due cose simili a una terza sono simili fra loro, la gravitazione animale è simile all'attrazione magnetica e perciò il suo nome diventa *magnetismo animale*.

La teoria era ora finalmente verificabile in modo scientifico. Per dimostrare l'esistenza di questi vibranti flussi magnetici, simili alla gravitazione celeste, dentro e attraverso gli esseri viventi, Mesmer applicò calamite a vari pazienti isterici, somministrando loro preventivamente medicine contenenti ferro, così che il magnetismo potesse manifestarsi meglio. Il che avvenne! Non si poteva dubitare dei risultati col livello di conoscenze del suo tempo. Attacchi convulsivi furono prodotti dalle calamite, che creavano, per usare le parole di Mesmer, «un flusso e riflusso artificiale» nel corpo e correggevano con la loro attrazione magnetica «la distribuzione ineguale del movimento confuso del fluido nervoso», producendo in tal modo un'«armonia dei nervi». Mesmer aveva 'dimostrato' che fra le persone c'erano flussi di forze altrettanto grandi di quelle che trattengono i pianeti nelle loro orbite.

Ovviamente Mesmer non aveva dimostrato un bel nulla che

riguardasse un qualche magnetismo. Egli aveva scoperto quella che Sir James Braid, sulla base del metaferente del sonno, chiamò in seguito ipnosi. Il trattamento era efficace perché Mesmer aveva spiegato ai pazienti la sua stravagante teoria con vigorosa convinzione. I violenti accessi e le sensazioni peculiari che seguivano all'applicazione delle calamite erano dovuti totalmente all'imperativo cognitivo che queste cose sarebbero accadute, e il fatto che ciò naturalmente accadeva costituiva una 'prova', riottenibile e perciò auto-perpetuantesi, del funzionamento e della bontà terapeutica delle calamite. Dobbiamo ricordare qui che, come nell'antica Assiria non esisteva il concetto di caso, e quindi il lancio delle sorti *doveva* essere controllato dagli dèi, così nel Settecento non esisteva il concetto di suggestione e quindi il risultato *doveva* essere prodotto dalle calamite.

Poi, quando si trovò che non solo le calamite, ma anche le coppette, il pane, il legno, gli esseri umani e gli animali che erano stati toccati con una calamita erano efficaci (come sono prolifiche le false credenze!), tutta la faccenda passò d'un balzo in un'altra metafora (la quarta), quella dell'elettricità statica, molto studiata a quell'epoca – si ricordi l'aquilone di Benjamin Franklin e tutto il resto. Mesmer pensò quindi che esistesse un «materiale magnetico» trasferibile a una innumerevole quantità di oggetti, esattamente come l'elettricità statica. Gli esseri umani in particolare potevano accumulare e assorbire magnetismo, e ciò valeva innanzitutto per Mesmer stesso. Esattamente come un bastoncino di carbone soffregato con pelliccia produce elettricità statica, così ora i pazienti sarebbero stati soffregati da Mesmer, il quale poteva ora fare a meno delle calamite e usare invece il suo proprio magnetismo animale. Strofinando il corpo dei suoi pazienti come se fossero bastoncini di carbone, o passando su di essi le mani, Mesmer riusciva a produrre gli stessi risultati: convulsioni, sensazioni complesse e peculiari e la guarigione di quelle che in seguito sarebbero state chiamate affezioni isteriche.

Ora, è fondamentale qui comprendere a fondo quelli che potremmo chiamare i mutamenti paraferendali, dovuti a queste metafore, in atto nelle persone coinvolte in tutto ciò. Un paraferendo, come il lettore ricorderà, è la proiezione in un metaferendo delle associazioni o paraferenti di un metaferente. Qui il metaferendo sono le influenze che si esercitano fra le persone. I metaferenti, ossia ciò a cui queste influenze vengono paragonate, sono le forze inesorabili della gravitazione, del magnetismo e dell'elettricità. E i loro paraferenti di coercizioni assolute fra corpi celesti, di correnti inarrestabili provenienti da batterie di bottiglie di Leida, o di irresistibili maree oceaniche di magnetismo, si riverberarono tutti nel metaferendo dei rapporti interpersonali, trasformandoli, modificando la natura psicologica delle persone coinvolte, immergendole in un mare di controllo incontrollabile emanante dai «fluidi magnetici» presenti nel corpo del medico o in oggetti che li avevano «assorbiti» da lui.

È quanto meno concepibile che quello che Mesmer stava scoprendo fosse un tipo diverso di forma mentale che, dato un ambiente appropriato, una speciale educazione nell'infanzia, un sistema di credenze circostante e una situazione di isolamento rispetto al resto dell'umanità, avrebbe potuto conservarsi come società non fondata sulla comune coscienza, una società nella quale le metafore dell'energia e di un controllo irresistibile avrebbero assunto una parte delle funzioni della coscienza.

Ma com'è possibile una cosa del genere? Come ho già menzionato, io penso che Mesmer si fosse confusamente imbattuto in un nuovo modo di impegnare quella strutturazione neurologica che ho chiamato paradigma bicamerale generale, con i suoi quattro aspetti: imperativo cognitivo collettivo, induzione, trance e autorizzazione arcaica. Considererò ora successivamente ciascuno di essi.

La natura mutevole dell'uomo ipnotico

Che il fenomeno dell'ipnosi sia controllato da un imperativo cognitivo collettivo o sistema di credenze di gruppo è chiaramente dimostrato dal suo continuo mutare nella storia. Al mutare delle convinzioni sull'ipnosi mutò anche la natura di quest'ultima. Alcuni decenni dopo Mesmer, i soggetti non si contorcevano più in preda a strane sensazioni e convulsioni. Essi cominciarono invece spontaneamente a parlare e a rispondere a domande durante lo stato di trance. Nulla di simile era accaduto in precedenza. Poi, all'inizio dell'Ottocento, i pazienti cominciarono spontaneamente a dimenticare ciò che era accaduto durante lo stato di trance,³³³ cosa anche questa mai riferita prima. Attorno al 1825, per una qualche ragione sconosciuta, le persone sottoposte a ipnosi cominciarono a diagnosticare spontaneamente le proprie malattie. Alla metà del secolo la frenologia, ossia l'idea erronea che la conformazione del cranio possa indicare le facoltà mentali, divenne così popolare da eclissare per qualche tempo l'ipnosi. La pressione sul cuoio capelluto in corrispondenza di una determinata area frenologica durante lo stato di ipnosi induceva il soggetto a manifestare la facoltà controllata da quell'area (sì, ciò accadeva realmente), un fenomeno che non si era mai verificato prima né si verificò mai più in seguito. Quando si premeva l'area del cuoio capelluto corrispondente alla parte del cervello considerata responsabile della «venerazione», il soggetto ipnotizzato cadeva in ginocchio in preghiera!³³⁴ Era così perché si credeva che fosse così.

Poco tempo dopo Charcot, il massimo psichiatra del suo tempo, dimostrò a vasti pubblici di colleghi alla Salpêtrière che l'ipnosi era qualcosa di completamente diverso! Ora essa presentava tre stadi successivi: catalessi, letargia e sonnambulismo. Questi «stati fisici» potevano essere mutati l'uno nell'altro manipolando muscoli o esercitando varie

pressioni o sfregamenti sulla sommità della testa. Sfregando la testa in corrispondenza dell'area di Broca si produceva addirittura l'afasia! Poi Binet, recatosi alla Salpêtrière per verificare le scoperte di Charcot, complicò subito il problema tornando alle calamite di Mesmer e scoprendo un comportamento ancor più bizzarro.³³⁵ Collocando calamite su un lato del corpo di una persona ipnotizzata, egli poteva trasferire percezioni, paralisi isteriche, presunte allucinazioni e movimenti da un lato del corpo all'altro, come se tali fenomeni fossero semplice limatura di ferro. Nessuno di questi assurdi risultati era mai stato riscontrato prima né fu mai più osservato dopo di allora.

Non si trattava semplicemente di suggerimenti dati da Mesmer, da Charcot o chiunque altro al docile paziente sulla sua idea circa la natura dell'ipnosi. Piuttosto, si può dire che all'interno del gruppo in cui lo psichiatra lavorava si era sviluppato un imperativo cognitivo riguardante ciò che 'si sapeva' essere il fenomeno. Tali mutamenti storici dimostrano quindi in modo chiaro che l'ipnosi non è una risposta stabile a stimoli dati, ma muta col mutare delle attese e dei preconetti di una particolare epoca.

Quel che risulta chiaro nella storia può essere dimostrato anche in un modo sperimentalmente più controllato. Manifestazioni ipnotiche in precedenza ignote possono essere ottenute semplicemente informando i soggetti prima dell'esperimento che tali manifestazioni sono attese nell'ipnosi, ossia che fanno parte dell'imperativo cognitivo collettivo sull'argomento. Per esempio, a una classe propedeutica di psicologia fu detto come per caso che, sotto ipnosi, un soggetto non può muovere la mano dominante. Questo fenomeno non si era in realtà mai riscontrato nell'ipnosi. Era una menzogna. Nondimeno, quando in seguito alcuni membri della classe furono ipnotizzati, la maggior parte di essi, senza avere ricevuto alcuna

istruzione o alcun altro suggerimento, non riuscì a muovere la mano dominante. Da tali studi è emersa la nozione delle «caratteristiche di richiesta» di una situazione ipnotica, la nozione che il soggetto ipnotizzato esibisce i fenomeni che ritiene siano attesi dall'ipnotizzatore.³³⁶ Ma la cosa, detta così, è troppo personalizzata: si tratta piuttosto di ciò che il soggetto crede sia l'ipnosi. E tali «caratteristiche di richiesta», intese in questo modo, hanno precisamente la stessa natura di quello che io ho designato come imperativo cognitivo collettivo.

Un altro modo di accertare la forza dell'imperativo collettivo consiste nell'osservarne il rafforzamento per opera della folla. Esattamente come il sentimento e la fede religiosa sono corroborati nelle chiese dalla folla dei fedeli, o negli oracoli dalla calca dei presenti, lo stesso si riscontra per l'ipnosi nei teatri. È noto che gli ipnotizzatori che operano in un teatro gremito di pubblico, che rafforza l'imperativo collettivo o l'attesa collettiva dell'ipnosi, sono in grado di produrre fenomeni ipnotici molto più singolari di quelli osservati nell'isolamento di un laboratorio o di una clinica.

L'induzione

In secondo luogo, il ruolo del procedimento di induzione nell'ipnosi è chiaro.³³⁷ E ha bisogno di ben poco commento. La varietà delle tecniche usate nella pratica contemporanea è enorme, ma esse hanno tutte in comune lo stesso restringimento della coscienza, simile a quello dei procedimenti di induzione per gli oracoli, o il rapporto tra l'operatore e il *katochos* su cui ci siamo soffermati in precedenza. Il soggetto può essere seduto, in piedi o sdraiato, può essere sfregato o no, osservato o no, gli può essere chiesto di guardare una piccola luce o una fiamma o una gemma, o anche una puntina da disegno su una parete, o l'unghia del pollice delle proprie mani intrecciate: ci sono centinaia di

variazioni. In tutti i casi però l'operatore cerca di confinare l'attenzione del soggetto sulla sua voce. «Tutto ciò che sente è la mia voce, e le sta venendo sonno, sempre più sonno, ecc.» è una formula comune, che viene ripetuta finché il soggetto, se ipnotizzato, è incapace di disgiungere le mani l'una dall'altra, o non può muovere il braccio disteso, o non riesce a ricordare il suo nome, se l'operatore gli dice che non può e così via. Tali semplici suggestioni da parte dell'ipnotizzatore sono spesso usate come indicazioni del successo dell'ipnosi nelle sue fasi iniziali.

Se il soggetto non riesce a restringere la sua coscienza in questo modo, se non riesce a dimenticare la situazione complessiva, se rimane in uno stato di coscienza rispetto ad altre considerazioni, come la stanza, o il suo rapporto con l'operatore, se continua a narratizzare col suo analogo «io» o a vedere la sua metafora «me» che viene ipnotizzata, l'ipnosi non avrà successo. Spesso però tentativi ripetuti con tali soggetti hanno buon esito, dimostrando che il «restringimento» della coscienza nell'induzione ipnotica è in parte una capacità appresa, e appresa, aggiungerei, sulla base della struttura aptica che ho chiamato paradigma bicamerale generale. In precedenza abbiamo visto che la facilità con cui un *katochos* può entrare in uno stato di trance allucinatoria aumenta con la pratica; lo stesso vale anche per l'ipnosi: persino nei soggetti più sensibili, la durata dell'induzione e le sostanze usate possono essere ridotte radicalmente col ripetersi delle sessioni.

Trance e condiscendenza paralogica

In terzo luogo, la trance ipnotica è chiamata proprio così. Ovviamente essa è di solito diversa dal tipo di trance che si riscontra in altre vestigia della mente bicamerale. Gli individui non hanno vere allucinazioni uditive, come nelle trance degli oracoli o dei medium.

Il posto delle allucinazioni nel paradigma è assunto dall'operatore. C'è però la stessa diminuzione e poi assenza della coscienza normale. La narratizzazione è considerevolmente limitata. L'analogo «io» è più o meno cancellato. Il soggetto ipnotizzato non vive in un mondo soggettivo. Egli non è capace, come noi, di introspezione, non sa di essere ipnotizzato, e non controlla costantemente se stesso, come fa quando non è sotto ipnosi.

In tempi recenti per parlare dello stato di trance ci si serve quasi invariabilmente della metafora dell'immersione in acqua. Si parla così di «andar sotto» e di trance «profonde» o «poco profonde». Spesso l'ipnotizzatore dice a un soggetto che sta scendendo «sempre più giù, sempre più in fondo». Può darsi in effetti che, senza il metaferente dell'immersione, l'intero fenomeno sarebbe diverso, particolarmente per quanto concerne l'amnesia postipnotica. I paraferenti del sopra e sotto la superficie dell'acqua, con i due diversi campi visivi e tattili, potrebbero creare una sorta di separazione in due mondi distinti, dando origine a qualcosa di simile a una memoria dipendente dallo stato in cui ci si trova nel momento considerato. E l'improvvisa comparsa di un'amnesia spontanea postipnotica all'inizio dell'Ottocento potrebbe essere dovuta a questo passaggio da metafore gravitazionali a metafore ispirate all'immersione. In altri termini, l'amnesia postipnotica spontanea potrebbe essere stata un paraferendo della metafora dell'immersione. (È interessante osservare che tale amnesia spontanea sta attualmente sparendo dai fenomeni ipnotici. Può darsi che l'ipnosi sia diventata così familiare da essere ormai qualcosa di autonomo, e che quindi la sua base metaforica vada logorandosi, riducendo in tal modo il potere dei suoi paraferendi).

I fenomeni più interessanti dell'ipnosi possono essere provocati nelle fasi «più profonde» della trance. Si tratta di fenomeni che devono trovare assolutamente una spiegazione in

ogni teoria della mente. Il soggetto, a meno che non gli vengano dati altri suggerimenti, è «sordo» a ogni voce che non sia quella dell'operatore; egli non «ode» altre persone. Il dolore può essere escluso completamente o intensificato al di sopra dei livelli normali. Lo stesso vale per l'esperienza sensoriale. Le emozioni possono essere strutturate totalmente dai suggerimenti dell'operatore: se questi dice al soggetto che sta per ascoltare una battuta divertente, il soggetto riderà fragorosamente alla frase «l'erba è verde». Su suggestione dell'operatore, il soggetto riesce in qualche modo a controllare certe risposte automatiche meglio che allo stato di veglia. Il suo senso di identità può essere modificato radicalmente. Egli può essere indotto ad agire come se fosse un animale, o un vecchio, o un bambino.

Si tratta però di un *come se*, con soppressione di un *non è*. Qualche amante delle tesi estreme ha talvolta sostenuto che, quando a un soggetto in trance si dice che ora ha solo cinque o sei anni, egli regredisce *realmente* a tale età. Questa è una tesi chiaramente erronea. Vorrei citare un esempio. Il soggetto, nato in Germania, era emigrato con la famiglia in un paese di lingua inglese all'età di circa otto anni e vi aveva appreso l'inglese dimenticando in gran parte il tedesco. Quando l'operatore gli suggerì, sotto ipnosi «profonda», che aveva solo sei anni, egli manifestò ogni sorta di manierismi infantili, scrivendo persino con caratteri infantili a stampatello su una lavagna. Alla domanda, rivoltagli in inglese, se comprendesse questa lingua, il soggetto spiegò in modo infantile in inglese che non capiva né parlava l'inglese, ma solo il tedesco! Egli scrisse addirittura sulla lavagna, in inglese, che non capiva una sola parola d'inglese! ³³⁸ Il fenomeno è quindi assimilabile alla recitazione di una parte, e non è una vera regressione. Esso è un'obbedienza acritica e illogica all'operatore e alle sue attese, simile all'obbedienza di un uomo bicamerale a un dio.

Un altro errore comune concernente l'ipnosi, presente anche nei migliori testi moderni, consiste nel supporre che l'operatore

possa indurre vere allucinazioni. Alcune mie osservazioni inedite indicano il contrario. Dopo che un soggetto ebbe raggiunto uno stato di ipnosi profonda, finì di dargli un vaso in realtà inesistente e gli chiesi di collocare in esso dei fiori, anch'essi inesistenti, prendendoli dal tavolo, specificandogli ogni volta il colore del fiore che doveva prendere. Il soggetto eseguì alla perfezione: recitava una parte. Ma quando gli diedi un libro inesistente, e gli chiesi di tenerlo fra le mani, di andare a pagina uno e di cominciare a leggere, l'esito fu ben diverso. Questa scena non poteva essere recitata senza una creatività maggiore di quella posseduta dai più. Il soggetto, seguendo i suggerimenti prendeva in mano il libro e lo apriva senza difficoltà, riusciva forse a mettere assieme qualche parola banale o magari anche una frase, ma poi cominciava a lagnarsi che i caratteri erano confusi, o troppo difficili da leggere, o dava qualche altra razionalizzazione simile. Oppure, alla richiesta di descrivere una figura (inesistente) su un foglio bianco, il soggetto se rispondeva, lo faceva in modo zoppicante, dando solo brevi risposte quando veniva stimolato con domande su ciò che vedeva. Se questa fosse stata una vera allucinazione, il suo sguardo avrebbe vagato sulla carta, e sarebbe stato facile per lui dare una descrizione completa, come lo è per gli schizofrenici quando descrivono le loro allucinazioni visive. In questi esperimenti si sono riscontrate grandi differenze individuali, come ci si poteva attendere, ma il comportamento è molto più simile a un'esitante recitazione che non alla immediatezza che caratterizza la vera esperienza allucinatoria.

Questo punto è dimostrato anche da un altro esperimento. Se a una persona ipnotizzata si dice di attraversare la stanza, e si mette una sedia lungo il percorso dicendole che non c'è alcuna sedia, la persona non cancella l'esistenza della sedia: semplicemente le gira attorno. Il soggetto si comporta cioè come se non notasse la sedia, ma non è così, dal momento che la evita. È interessante qui il fatto che, se a soggetti non ipnotizzati si

chiede di simulare l'ipnosi in questa particolare situazione, essi urtano immediatamente la sedia, ³³⁹ giacché cercano di conformarsi all'opinione erronea che l'ipnosi modifichi *realmente* le percezioni.

Di qui l'importante concetto di *logica della trance* che è stato introdotto per denotare questa differenza. ³⁴⁰ Essa è semplicemente una reazione di compiacente indifferenza di fronte ad assurde contraddizioni logiche. In realtà, però, non ci troviamo di fronte a un tipo di logica, e neppure semplicemente a un fenomeno di trance. È piuttosto quella che io preferirei chiamare con la formula *condiscendenza paralogica a una realtà mediata verbalmente*. È paralogica perché in essa le regole della logica (che, ricordiamolo ancora una volta, sono una norma esterna di verità, non il modo in cui la mente funziona) vengono messe da parte per accondiscendere con asserzioni sulla realtà che non sono concretamente vere. È un tipo di comportamento che si trova ovunque nella condizione umana, dalle litanie religiose contemporanee alle varie superstizioni delle società tribali. Essa è però particolarmente pronunciata nello stato mentale dell'ipnosi, di cui rappresenta una caratteristica centrale.

È condiscendenza paralogica che un soggetto giri attorno a una sedia, essendogli stato detto che non c'è nessuna sedia, anziché andare a sbattervi contro (condiscendenza logica), senza trovare nulla di illogico nelle proprie azioni. È condiscendenza paralogica che un soggetto dica in inglese di non sapere l'inglese senza trovare nulla di strano in tale affermazione. Se il nostro soggetto tedesco avesse simulato l'ipnosi, avrebbe mostrato condiscendenza logica, esprimendosi solamente con il poco tedesco che ricordava o restando in silenzio.

È una forma di condiscendenza paralogica che un soggetto possa accettare che una stessa persona si trovi in due luoghi contemporaneamente. Se a un soggetto ipnotizzato si dice che la persona X è la persona F, egli si comporterà di conseguenza. Se poi entra nella stanza la vera persona F, il soggetto trova

perfettamente accettabile che entrambi i presenti siano la persona F. Questo fenomeno è simile alla condiscendenza paralogica che si riscontra oggi in un altro vestigio della mente bicamerale, la schizofrenia. Due pazienti, in uno stesso reparto, possono credere entrambi di essere lo stesso personaggio importante o divino senza provare alcun senso di illogicità. ³⁴¹ Io penso che una condiscendenza paralogica simile dovesse esistere anche nell'epoca bicamerale stessa, nel ritenere, ad esempio, che degli idoli immobili vivessero e mangiassero o che lo stesso dio si trovasse in vari luoghi simultaneamente, o nella presenza contemporanea di più effigi dello stesso re-dio trovate l'una accanto all'altra nelle piramidi. Come un uomo bicamerale, il soggetto ipnotizzato non riconosce stranezze e contraddizioni nel suo comportamento. Egli non riesce a «vedere» le contraddizioni perché non è capace di introspezione in modo completamente cosciente.

Anche il senso del tempo si attenua in una trance, come già abbiamo visto per la mente bicamerale. Questo fatto è particolarmente evidente nell'amnesia postipnotica. Noi, nel nostro stato normale, usiamo la sequenza spazializzata del tempo cosciente come sostrato per sequenze di ricordi. Se ci viene chiesto che cosa abbiamo fatto dopo la prima colazione, di solito narratizziamo una serie di eventi ordinati in sequenza in funzione del tempo. Il soggetto che si trova in una trance ipnotica, così come il paziente schizofrenico e l'uomo bicamerale, non ha un tale schema temporale in relazione al quale gli eventi possano essere ordinati. Gli mancano il prima e il poi, l'anteriorità e la posteriorità del tempo spazializzato. Gli eventi dello stato di trance che un soggetto in amnesia postipnotica riesce a ricordare sono frammenti vaghi, isolati, che escludono il sé, anziché tempo spazializzato come nel normale ricordo.

I soggetti amnesici possono riferire solo, al più: «Ho intrecciato le dita delle mani, mi sono seduto su una sedia»,

senza alcun particolare o sequenza, in un modo che a me ricorda Hammurabi o Achille. ³⁴² Quel che c'è di significativamente diverso nel soggetto ipnotico contemporaneo, però, è il fatto che, su suggerimento dell'operatore, egli è spesso in grado di richiamare i ricordi narratizzati in sequenza, il che dimostra l'esistenza di una qualche sorta di elaborazione parallela da parte della coscienza al di fuori della trance.

Tali fatti conferiscono alla trance ipnotica un'affascinante complessità. Elaborazione parallela! Mentre un soggetto fa e dice una cosa, il suo cervello elabora la sua situazione in almeno due modi diversi, uno dei quali è più ampio e comprensivo dell'altro. Questa conclusione può essere dimostrata in modo ancor più vistoso da una recente scoperta che è stata definita dell'«osservatore nascosto». Un soggetto ipnotizzato, dopo che gli viene detto che non sentirà niente quando terrà la mano per un minuto in un secchio di acqua ghiacciata (un'esperienza in realtà dolorosa ma non dannosa), può non rivelare alcun segno di sofferenza e dire di non sentire nulla; ma se in precedenza gli è stato detto che, non appena l'operatore gli toccherà una spalla, egli dirà con una voce diversa ciò che sente in realtà, a un tale tocco egli dà di solito piena espressione alla sua sofferenza, spesso con voce bassa e gutturale, tornando però immediatamente alla sua voce normale e al suo stato anestetizzato quando l'operatore gli toglie la mano dalla spalla. ³⁴³

Questa osservazione ci riconduce a una nozione dell'ipnosi un tempo rifiutata, nota come dissociazione, che emerge da studi sulla personalità multipla all'inizio di questo secolo. ³⁴⁴ L'idea è che nell'ipnosi la totalità della mente o della reattività venga separata in correnti parallele in grado di funzionare indipendentemente l'una dall'altra. Che cosa ciò significhi per la teoria della coscienza e della sua origine sviluppata nel libro I non risulta immediatamente chiaro. Ma un tale funzionamento dissociato ricorda senza dubbio l'organizzazione bicamerale della mente stessa, nonché il tipo di soluzione non cosciente dei

problemi di cui ci siamo occupati (pp. 62 sgg.).

L'aspetto forse meno discusso dell'ipnosi è la differenza nella natura della trance fra persone che non hanno mai visto o saputo molto sull'ipnosi in precedenza. Oggigiorno di solito la trance è ovviamente uno stato passivo e soggetto alla suggestione. Alcuni soggetti, però, si addormentano veramente. Altri rimangono sempre parzialmente coscienti e nondimeno peculiarmente suggestionabili, tanto che non sempre è facile distinguere fra recitazione e realtà. Altri presentano un tremito così forte che li si deve «risvegliare». E così di seguito.

In uno studio recente si ritiene che tali differenze individuali siano dovute a differenze nelle credenze o nell'imperativo cognitivo collettivo dell'individuo. Ad alcune persone fu chiesto di descrivere per iscritto che cosa avviene nell'ipnosi. Esse furono successivamente ipnotizzate, e i risultati furono messi a confronto con le loro attese. Una donna «si svegliava» dalla trance ogni volta che le veniva assegnato un compito che richiedeva l'uso della vista. Il successivo confronto con la descrizione da lei fatta in precedenza rivelò che essa aveva scritto: «Per essere in trance ipnotica una persona deve avere gli occhi chiusi». Un altro soggetto poté essere ipnotizzato solo al secondo tentativo. Egli aveva scritto: «La maggior parte delle persone non possono essere ipnotizzate la prima volta». E un'altra donna non riuscì a eseguire compiti sotto ipnosi stando in piedi. Aveva scritto: «Il soggetto deve stare sdraiato o seduto».³⁴⁵ Ma quanto più si parla dell'ipnosi, come appunto stiamo facendo ora, tanto più standardizzato diventa l'imperativo cognitivo, e di conseguenza anche la trance.

L'ipnotizzatore come autorizzazione

In quarto luogo, c'è un tipo molto particolare di

autorizzazione arcaica che contribuisce anch'esso a determinare, in parte, la diversa natura della trance. Qui, infatti, l'autorizzazione è rappresentata, anziché da un dio percepito in forma allucinatoria o dal quale la persona viene posseduta, dall'operatore stesso. Questi è manifestamente, per il soggetto, una figura dotata di autorità. Nel caso che non sia così, il soggetto risulterà meno ipnotizzabile, o richiederà un'induzione molto più lunga o una fede iniziale nel fenomeno molto maggiore (un imperativo cognitivo più forte).

In effetti la maggior parte di coloro che hanno studiato l'argomento insistono sulla necessità di sviluppare un tipo speciale di rapporto di fiducia fra il soggetto e l'operatore.³⁴⁶ Un test comune della disponibilità del soggetto all'ipnosi consiste nel mettersi dietro il futuro soggetto e chiedergli di lasciarsi cadere volontariamente per vedere quale sensazione dia il «lasciarsi andare». Se il soggetto fa un passo all'indietro per interrompere la caduta, non avendo la piena fiducia che essa gli sarà evitata, risulterà quasi invariabilmente un mediocre soggetto ipnotico per quel particolare operatore.³⁴⁷

Tale fiducia spiega la differenza esistente fra l'ipnosi in clinica e quella in laboratorio. I fenomeni ipnotici osservati in un ambiente medico-psichiatrico sono normalmente più profondi, forse perché uno psichiatra è per il suo paziente una figura più simile a un dio di quanto non lo sia un ricercatore per il suo soggetto sperimentale. Una spiegazione simile si può dare per l'età alla quale l'ipnosi è più facilmente praticabile. La disponibilità all'ipnosi è massima fra gli otto e i dieci anni.³⁴⁸ I bambini guardano agli adulti con un senso molto maggiore dell'onnipotenza e dell'onniscienza dell'adulto, e questo atteggiamento accresce di molto la potenzialità dell'operatore a soddisfare il quarto elemento del paradigma. Quanto più l'operatore è simile a un dio per il soggetto, tanto più facilmente viene attivato il paradigma bicamerale.

Prove a sostegno della teoria bicamerale dell'ipnosi

Se è vero che il rapporto del soggetto con l'operatore nell'ipnosi è un vestigio di un più antico rapporto con una voce bicamerale, si pongono varie questioni interessanti. Se il mio modello neurologico (libro I, cap. v) è nella giusta direzione, possiamo attenderci nell'ipnosi uno o più fenomeni di lateralità. Secondo la nostra teoria, negli elettroencefalogrammi di un soggetto sotto ipnosi l'attività cerebrale nell'emisfero destro dovrebbe accrescersi sino a superare quella dell'emisfero sinistro, anche se la situazione è complicata dal fatto che è l'emisfero sinistro che in qualche misura deve capire l'operatore. Dobbiamo però attenderci quanto meno un impegno dell'emisfero destro proporzionalmente maggiore che nella coscienza comune.

Attualmente non abbiamo un'idea chiara neppure su come debba essere un EEG comune sotto ipnosi, tanto contrastanti sono i risultati ottenuti dai vari ricercatori. Ci sono però indizi di altro genere, anche se purtroppo molto più indiretti e fondati su semplici correlazioni. Essi sono i seguenti:

1) Gli individui possono essere suddivisi in categorie a seconda che usino relativamente più di altri l'emisfero destro o quello sinistro. Un modo semplice di procedere a questa classificazione consiste nel mettersi di fronte a un soggetto, fargli domande e osservare in che direzione si muovono i suoi occhi mentre pensa a una risposta. (Come al solito, parliamo solo di persone che abbiano una dominanza laterale destra, escludendo quindi i mancini). Se l'individuo muove gli occhi verso la sua destra, egli sta usando relativamente di più l'emisfero sinistro, se verso la sua sinistra l'emisfero destro: l'attivazione dei campi oculari frontali di ciascun emisfero fa infatti muovere gli occhi verso il lato opposto. È stato riferito di recente che le persone che, rispondendo a domande rivolte loro faccia a faccia, ruotano gli occhi verso sinistra, e usano quindi l'emisfero destro più della

maggior parte delle altre persone, sono più disponibili all'ipnosi.
³⁴⁹ Questa osservazione può essere vista come un'indicazione del fatto che l'ipnosi potrebbe coinvolgere l'emisfero destro in modi molto speciali e che più facilmente ipnotizzabili siano coloro che possono «dare ascolto» all'emisfero destro e «affidarsi» maggiormente ad esso.

2) Come abbiamo visto (pp. 150-54), l'emisfero destro, che abbiamo supposto sia stato la fonte di allucinazioni divine nei millenni passati, è attualmente considerato più creativo, spaziale e responsabile di immagini vivide del sinistro. Vari studi recenti hanno accertato che gli individui che manifestano queste caratteristiche più di altri sono in effetti più facilmente ipnotizzabili.
³⁵⁰ Queste scoperte si conciliano con l'ipotesi che l'ipnosi sia un affidarsi a categorie dell'emisfero destro, così come l'uomo bicamerale si affidava alla guida divina.

3) Se è valida l'ipotesi che l'ipnosi sia una sorta di vestigio della mente bicamerale, potremmo attenderci inoltre che le persone più facilmente ipnotizzabili siano anche quelle più disponibili verso altre forme del paradigma bicamerale generale. Questa affermazione pare sia vera in relazione all'impegno religioso. Gli individui che vanno in chiesa regolarmente sin dall'infanzia sono più facilmente ipnotizzabili, mentre coloro che hanno avuto un'educazione religiosa molto più tiepida tendono a essere meno disponibili all'ipnosi. Alcuni dei ricercatori sull'ipnosi di mia conoscenza cercano i loro soggetti nelle scuole di teologia perché hanno trovato che tali studenti sono ipnotizzabili con minore difficoltà.

4) Il fenomeno dei compagni immaginari nell'infanzia è un argomento su cui mi propongo di soffermarmi più diffusamente in un lavoro futuro. Anch'esso può però essere considerato un altro vestigio della mente bicamerale. Almeno metà delle persone da me intervistate ricordavano distintamente che sentire la voce dei loro compagni immaginari aveva la stessa qualità esperienziale che sentire la mia voce durante l'intervista. Si

trattava di allucinazioni vere e proprie. L'incidenza del fenomeno dei compagni immaginari è massima fra i tre e i sette anni, precedendo di poco quello che sarei propenso a considerare il pieno sviluppo della coscienza nei bambini. Io penso in proposito che, in conseguenza di una qualche predisposizione innata o ambientale ad avere compagni immaginari, si esercita (per usare una metafora) la struttura neurologica del paradigma bicamerale generale. Se l'ipotesi di questo capitolo è giusta, potremmo attenderci in tali persone una maggiore disposizione, in seguito, ad accogliere quel paradigma, come per esempio nell'ipnosi. Ed effettivamente è così. Coloro che hanno avuto compagni immaginari nell'infanzia sono più facili da ipnotizzare di coloro che non ne hanno avuto. Anche questo è un caso in cui l'ipnotizzabilità è correlata con un altro vestigio della mente bicamerale.

5) Se possiamo considerare la punizione nell'infanzia come un modo di instillare un più forte rapporto con l'autorità, e quindi come un addestramento a qualcuno di quei rapporti neurologici che furono un tempo la mente bicamerale, potremmo attenderci che anch'essa accresca la disponibilità all'ipnosi. E così è. Studi accurati dimostrano che coloro che hanno subito punizioni severe nell'infanzia e che provengono da una famiglia in cui vigeva una forte disciplina sono più facilmente ipnotizzabili, mentre coloro che venivano puniti molto di rado o non venivano puniti affatto tendono a essere soggetti più difficili.

Questi risultati di ricerche di laboratorio sono solo indicativi, ed esistono di essi interpretazioni molto diverse, per le quali rinvio il lettore alle relazioni originarie. Essi formano però congiuntamente un disegno favorevole all'ipotesi che l'ipnosi sia in parte un vestigio di una forma mentale preconsocia. Collocare in tal modo i fenomeni dell'ipnosi sull'ampio sfondo storico dell'umanità conferisce loro certi contorni che altrimenti non possiederebbero. Se si ha una ben precisa nozione biologica della

coscienza e si è convinti che la sua origine vada ricondotta all'evoluzione del sistema nervoso dei mammiferi, non vedo proprio come il fenomeno dell'ipnosi possa essere anche solo minimamente inteso. Se invece ci rendiamo pienamente conto del fatto che la coscienza è un evento culturalmente appreso, cresciuto precariamente sulle vestigia soppresse di una forma mentale precedente, possiamo vedere che essa può venire, in parte, culturalmente disimparata o bloccata. Caratteri appresi, come l'analogo «io», possono, sotto l'imperativo culturale appropriato, essere sostituiti da una diversa iniziativa, e uno di tali casi è quella che noi chiamiamo ipnosi. La ragione del fatto che tale differente iniziativa funzioni in congiunzione con gli altri fattori della diminuita coscienza dell'induzione e della trance è che, in qualche modo, essa impegna un paradigma di una forma mentale anteriore alla coscienza soggettiva.

Dovrei infine riferire brevemente su possibili interpretazioni alternative. Attualmente, però, più che teorie dell'ipnosi, ci sono dei punti di vista, ciascuno dei quali è corretto entro un suo ambito più o meno ristretto. Un'opinione insiste giustamente sull'importanza dell'immaginazione e della concentrazione sui suggerimenti dell'ipnotizzatore, e sulla tendenza di tale immaginazione a sfociare in un'azione conforme.³⁵¹ Un'altra sostiene che ciò che conta è la condizione della monomotivazione.³⁵² È chiaro che questa è una descrizione possibile. Un'altra afferma che il fenomeno di base è semplicemente la capacità di impersonare vari ruoli, la natura «come-se» della maggior parte delle esibizioni ipnotiche.³⁵³ Ciò è senza dubbio vero. Un'altra insiste correttamente sulla dissociazione.³⁵⁴ Un'altra ancora afferma che l'ipnosi è una regressione a un rapporto infantile con un genitore.³⁵⁵ E così appare in realtà ogni vestigio della mente bicamerale, giacché essa si fonda appunto su una tale esperienza ammonitoria.

Ma la principale controversia teorica – ed è una controversia tuttora in atto, importantissima per noi qui – è se

l'ipnosi sia o no qualcosa di realmente diverso da ciò che accade ogni giorno nello stato normale. Se l'opinione che segue venisse infatti dimostrata definitivamente, la mia interpretazione in questo capitolo di una forma mentale diversa sarebbe completamente sbagliata: l'ipnosi non è un vestigio di alcunché, perché in realtà essa non esiste. Tutte le manifestazioni dell'ipnosi, secondo questa posizione, non sono altro che semplici esagerazioni di fenomeni normali. In particolare, per considerarle successivamente:

1) Per quanto concerne il genere di obbedienza prestata all'operatore, noi tutti facciamo la stessa cosa senza pensarci in situazioni *definite nello stesso modo*, per esempio con un insegnante o con un vigile che dirige il traffico, o col direttore di danza nella quadriglia.

2) Quanto a fenomeni come la sordità per suggestione dell'operatore, noi tutti abbiamo fatto l'esperienza di «ascoltare» con attenzione un'altra persona e non udire una sola parola. E così la madre che dorme durante un temporale e nondimeno si sveglia nell'udire il pianto del figlio piccolo non sta impegnando un meccanismo diverso da quello del soggetto ipnotizzato che ode solo la voce dell'ipnotizzatore ed è addormentato per quanto riguarda tutto il resto.

3) Circa l'amnesia indotta che tanto sorprende un osservatore, chi è in grado di ricordare a che cosa stava pensando cinque minuti fa? Per ricordarcene, dobbiamo suggerire a noi stessi un contesto o struzione. E l'ipnotizzatore può consentire o no la ricostruzione del contesto, negando o corroborando il paraferendo dell'immersione, con la conseguenza che il soggetto può ricordare o non ricordare.

4) Per quanto si riferisce alla paralisi indotta sotto ipnosi, a chi non è successo di essere immerso in una discussione con un amico durante una passeggiata finché, crescendo la concentrazione in entrambi, si finisce col camminare sempre più

lentamente sino a ritrovarsi fermi? Il concentrarsi dell'attenzione ha condotto all'arresto del movimento.

5) Per quanto riguarda l'anestesia ipnotica, che è forse il più notevole fra i fenomeni ipnotici, chi non ha visto un bambino che si è fatto male distolto con un giocattolo dalla sua sofferenza, finché il pianto cessa e il dolore viene dimenticato? O chi non ha sentito dire di vittime di incidenti che sanguinavano da ferite di cui non si erano accorti? La stessa agopuntura potrebbe essere in effetti un fenomeno connesso.

6) Per quanto si riferisce poi all'«osservatore nascosto», questa sorta di elaborazione parallela è costantemente in atto. Nella conversazione comune noi ascoltiamo il nostro interlocutore e al tempo stesso prepariamo ciò che stiamo per dire. E gli attori si comportano costantemente in questo stesso modo, agendo *sempre* come gli osservatori nascosti di se stessi; contrariamente alle tesi di Stanislavskij, essi sono sempre in grado di criticare la propria recitazione. Altri esempi di questo tipo di comportamento sono molti casi di pensiero non cosciente (si veda libro I, cap. i) o la descrizione (p. 112) del fatto di guidare una macchina e al tempo stesso di far conversazione col proprio passeggero.

7) Quanto al sorprendente successo della suggestione postipnotica, noi tutti a volte decidiamo di reagire a qualche evento in un certo modo e poi, quando lo facciamo, siamo del tutto dimentichi del perché stabilito in precedenza. La suggestione postipnotica non è in realtà diversa dalla «suggestione preipnotica», come nella supposta paralisi della mano dominante di cui abbiamo parlato alcune pagine fa. È una strutturazione dell'imperativo cognitivo collettivo che può predeterminare le nostre reazioni in modi molto specifici.

Lo stesso vale per altre azioni notevoli che vengono eseguite sotto ipnosi; sono tutte invariabilmente accentuazioni di fenomeni quotidiani. L'ipnosi, così suona questo ragionamento, ha solo l'apparenza di un fenomeno diverso. Il comportamento di

trance è semplicemente una concentrazione intensa, come nel proverbiale «professore distratto», che è invece fortemente concentrato nei suoi pensieri. In effetti una quantità di esperimenti recenti si sono proposti di dimostrare che tutti i fenomeni ipnotici possono essere duplicati in soggetti allo stato di veglia mediante semplice suggestione.³⁵⁶

La mia risposta, che è anche la risposta di altri, è che tutti questi ragionamenti non spiegano l'ipnosi, la eliminano senza spiegarla. Anche ammesso che tutti i fenomeni dell'ipnosi possano essere duplicati nella vita comune (cosa che io non ritengo possibile), l'ipnosi può ancora essere definita da procedimenti distinti, disposizioni distinte che sono correlate ad altre esperienze, nonché ad altre vestigia della mente bicamerale, e da differenze enormi nella facilità con cui i fenomeni ipnotici possono essere riprodotti secondo che si usi o no l'induzione ipnotica. In qualsiasi speculazione su possibili mutamenti futuri nella nostra forma mentale, quest'ultima differenza è estremamente importante. Ecco il perché del paragrafo di apertura di questo capitolo. Se ci viene chiesto di essere animali, bambini di cinque anni, di non sentire dolore quando veniamo punti, di essere ciechi ai colori, di cadere in catalessi o di presentare nistagmi in risposta a turbinii immaginati del campo visivo,³⁵⁷ o di bere dell'aceto come se fosse champagne, tutti questi compiti sono enormemente più difficili nello stato di coscienza normale che non quando la coscienza è assente sotto ipnosi. In assenza di un rapporto con un operatore, tali azioni richiedono sforzi di persuasione grotteschi e una massiccia concentrazione.

La piena coscienza dello stato di veglia è come una regione selvaggia che ci avvolge con soffocante estraneità e che non è facile attraversare per raggiungere un così immediato controllo. Proviamo a guardare fuori della finestra fingendo di essere daltonici finché il verde e il rosso non sembrano davvero una

sfumatura di grigio.³⁵⁸ La cosa è fattibile, fino a un certo punto, ma è assai più facile sotto ipnosi. Oppure possiamo provare ad alzarci da dove siamo seduti e a comportarci come uccelli, agitando le braccia ed emettendo strani richiami per un quarto d'ora, cosa che sotto ipnosi non presenta alcuna difficoltà. Non un solo lettore di questa frase sarà in grado di farlo, se è solo. Siano quello che siano, l'imbarazzo, il disagio, il sentirsi sciocchi all'idea di fare una cosa simile («Ma perché dovrei farlo? È ridicolo!») ci assalgono come occhiuti tiranni, gelosi come un dio di tale esibizione; occorre il permesso di un gruppo, l'autorizzazione di un imperativo collettivo, nonché il comando di un operatore – o di un dio – per conseguire una tale obbedienza. Oppure posiamo le mani sul tavolo dinanzi a noi e tentiamo di far sì che una di esse diventi distintamente più rossa; è una cosa che potremmo anche riuscire a fare, ma che è molto più facile sotto ipnosi. Oppure ancora solleviamo entrambe le mani tenendole in alto per quindici minuti senza provare alcuna sofferenza, compito facile sotto ipnosi ma difficile allo stato cosciente.

Qual è dunque l'apporto dell'ipnosi che ci consente di fare cose tanto straordinarie, cose che non possiamo fare di solito se non con grande difficoltà? E siamo «noi» a farle? In realtà, nell'ipnosi è come se qualcun altro stesse agendo attraverso di noi. E perché è così? E perché è più facile? Forse dobbiamo perdere il nostro sé cosciente per acquisire tale controllo, che non può essere quindi *opera nostra*?

A un altro livello, perché nella nostra vita quotidiana non possiamo sollevarci al di sopra di noi stessi e, come nostra stessa autorizzazione, costringerci a diventare ciò che desideriamo realmente essere? Se sotto ipnosi possiamo essere modificati nella nostra identità e nelle nostre azioni, perché non è possibile farlo in noi stessi e per opera nostra, in modo che il comportamento derivi dalla decisione con una connessione altrettanto assoluta, e quell'entità vaga che chiamiamo *volontà*

regni e governi sull'azione con mano così sovrana come quella dell'operatore sul soggetto dell'esperimento?

La risposta qui risiede in parte nei limiti della nostra coscienza appresa nell'attuale millennio. Noi abbiamo bisogno dell'aiuto di qualche vestigio della mente bicamerale, del nostro antico metodo di controllo. Con l'acquisizione della coscienza abbiamo rinunciato ai metodi più semplici e più assoluti di controllo del comportamento che caratterizzavano la mente bicamerale. Noi viviamo oggi in una nube ronzante di perché e percome, di scopi e di ragionamenti delle nostre narratizzazioni, di multidirezionali avventure dei nostri analoghi «io». E questo costante dispiegarsi di possibilità è per l'appunto ciò che è necessario per salvarci da un comportamento troppo impulsivo. L'analogo «io» e la metafora «me» rimangono sempre alla confluenza di molti imperativi cognitivi collettivi. Troppo grande è la nostra conoscenza perché noi possiamo dare a noi stessi comandi troppo impegnativi.

Coloro che, attraverso quello che i teologi chiamano il «dono della fede», riescono a incentrare la loro vita su un credo religioso, hanno di fatto imperativi cognitivi collettivi diversi. Essi possono veramente modificare se stessi attraverso la preghiera e le attese ad essa connesse, analogamente a quanto accade nella suggestione postipnotica. È un fatto che la fede, politica o religiosa, o semplicemente la fede in se stessi attraverso un qualche precedente imperativo cognitivo, ottiene risultati mirabili. Chiunque abbia sperimentato le sofferenze della prigione o di un campo di prigionia sa che la sopravvivenza tanto mentale quanto fisica è spesso affidata a imperativi del genere.

Quanto al resto di noi, che dobbiamo barcamenarci con modelli coscienti e con un'etica scettica, dobbiamo accettare il nostro diminuito controllo. Siamo dotti nell'esitazione, studiosi dei nostri insuccessi, genii della giustificazione e del rimandare a domani le nostre decisioni. Diventiamo così esperti nelle

risoluzioni impotenti, finché la speranza si dissolve e muore nell'intentato. Tutto questo accade ad almeno alcuni di noi. E se vogliamo poi sollevarci al di sopra di questo rumore di conoscenze e se vogliamo trasformare realmente noi stessi, abbiamo bisogno di un'autorizzazione che «noi» non possediamo.

L'ipnosi non funziona con qualsiasi soggetto. Le ragioni di ciò sono molte, ma vi sono alcune persone particolarmente refrattarie all'ipnosi per le quali la ragione è neurologica e in parte genetica. In tali persone, penso che la base neurologica ereditaria del paradigma bicamerale generale sia organizzata in modo lievemente diverso. È come se esse non potessero accettare facilmente l'autorizzazione esterna di un operatore perché quella parte del paradigma bicamerale è già occupata. Anzi, questi individui danno spesso agli altri l'impressione di essere già ipnotizzati, particolarmente quando vengono ricoverati in ospedale, come appunto avviene di solito a più riprese. Alcuni teorici hanno speculato persino che questa sia effettivamente la loro condizione: uno stato continuo di autoipnosi. Io penso però che una tale tesi rappresenti un grave abuso del termine ipnosi, e che il comportamento degli schizofrenici, come noi chiamiamo queste persone, debba essere considerato in modo diverso, cosa che faremo nel prossimo capitolo.

V.

La schizofrenia

Succede a moltissimi tra noi di ricadere spontaneamente, a un certo punto della vita, in qualcosa che si approssima all'autentica mente bicamerale. Per alcuni si tratta solo di episodi sporadici di privazione del pensiero o di percezione di voci. Ma per altri, dotati di sistemi con dopamina iperattiva, o privi di un enzima per scomporre facilmente in forma eliminabile i prodotti biochimici di uno stress continuo, è un'esperienza molto più tormentosa – se di esperienza si può parlare. Udiamo voci autoritarie, alle quali non possiamo ribellarci, che ci criticano e ci dicono che cosa fare. Al tempo stesso ci sembra di perdere i confini di noi stessi.

Il tempo si frantuma. Ci comportiamo in modi di cui non abbiamo coscienza. Il nostro spazio mentale comincia a svanire. Siamo presi dal panico, eppure il panico non sta accadendo a noi. Non c'è un noi. Non è che non sappiamo dove volgerci: non abbiamo un dove. E in questa assenza di uno spazio mentale siamo come automi, non sappiamo che cosa facciamo, veniamo manipolati da altri o dalle nostre voci in modi strani e spaventosi, in un posto che perveniamo a riconoscere come un ospedale, con una diagnosi che, ci viene detto, è schizofrenia. In realtà, siamo ricaduti nella mente bicamerale.

Questo è almeno un modo stimolante, anche se ipersemplificato ed esagerato, di introdurre un'ipotesi già evidente in altre parti di questo libro. Perché è ormai chiaro che le opinioni

presentate qui propongono una nuova concezione per quella che è la più comune e resistente fra le malattie mentali, la schizofrenia. Si sostiene cioè che, come i fenomeni discussi nei capitoli precedenti, la schizofrenia sia, almeno in parte, un vestigio della bicameralità, una parziale ricaduta nella mente bicamerale. Il presente capitolo è una discussione di questa possibilità.

La documentazione storica

Cominciamo con uno sguardo, un semplice sguardo di sfuggita, alla storia più antica di questa malattia. Se la nostra ipotesi è corretta, non dovrebbe esserci alcuna testimonianza di individui distinti dagli altri come pazzi prima del crollo della mente bicamerale. E così è, anche se il carattere indiretto delle testimonianze rende assai debole tale argomentazione. Ma nelle sculture, nella letteratura, negli affreschi e negli altri prodotti delle grandi civiltà bicamerale, non c'è mai alcuna raffigurazione o menzione di un tipo di comportamento che caratterizzi un individuo come diverso dagli altri, così come fa la pazzia. Idiozia sì, pazzia no.³⁵⁹ Non c'è, per esempio, alcuna idea di pazzia nell'*Iliade*.³⁶⁰ Insisto sul concetto di individui *distinti* dagli altri in quanto malati, perché, secondo la nostra teoria, potremmo dire che, prima del II millennio a.C., *tutti* erano schizofrenici.

In secondo luogo, sulla base dell'ipotesi prospettata sopra dovremmo attenderci che, quando si parla per la prima volta di pazzia nel periodo cosciente, il riferimento sia in termini decisamente bicamerale. L'argomentazione, in questo caso, è molto più convincente. Nel *Fedro* Platone definisce la follia «un dono divino, e la fonte dei benefici più grandi concessi agli uomini».³⁶¹ E questo brano prelude a uno dei passi più belli e più elevati di tutti i dialoghi platonici, nel quale si distinguono quattro tipi di pazzia: la follia profetica dovuta ad Apollo, la

follia rituale dovuta a Dioniso, la follia poetica «di coloro che sono posseduti dalle Muse, la quale impossessandosi dell'anima vergine e delicata, e ispirandovi frenesia, desta la poesia lirica e ogni altra forma poetica», e infine la follia erotica dovuta a Eros e ad Afrodite. Persino la parola per designare l'attività profetica, *mantike*, e quella per designare la follia, *manike*, erano per il giovane Platone una stessa parola; egli considerava infatti l'inserimento della *t* «solo un'inserzione moderna e priva di gusto». ³⁶² Ciò che sto cercando di dimostrare qui è che non c'è alcun dubbio sull'antica associazione tra le forme di quella che noi chiamiamo schizofrenia e i fenomeni che siamo pervenuti a chiamare bicamerali.

Questa corrispondenza si manifesta anche in un'altra parola greca antica per «follia», *paranoia*, la quale, derivando da *para* + *nous*, significa letteralmente «avere un'altra mente accanto alla propria», espressione che descrive tanto lo stato allucinatorio della schizofrenia quanto quella che abbiamo descritto come mente bicamerale. Il vocabolo greco non ha ovviamente nulla a che fare con l'uso moderno ed etimologicamente scorretto che ne viene fatto, col suo significato del tutto diverso di delirio di persecuzione, che è di origine ottocentesca. Il termine «paranoia», nel significato antico generale di pazzia, continuò a esistere assieme alle altre vestigia della bicameralità descritte nel capitolo precedente, estinguendosi linguisticamente con esse attorno al II secolo d. C.

Ma anche al tempo di Platone, un tempo di guerra, di carestia e di pestilenze, le quattro divine follie stavano gradualmente scivolando verso il regno della poesia del saggio e della superstizione dell'uomo comune. Comincia a farsi evidente l'aspetto patologico della schizofrenia. Nei dialoghi più tardi, il vecchio Platone è più scettico, e si riferisce a quella che chiamiamo schizofrenia come a un perpetuo sognare in cui alcuni «credono di essere dèi, altri di poter volare», ³⁶³ nel qual caso i familiari di coloro che sono affetti da tale infermità

dovrebbero tenerli chiusi in casa, pena una multa.³⁶⁴

I pazzi devono ora essere evitati. Anche nelle stravaganti farse di Aristofane essi sono tenuti lontani a sassate.

Quella che noi chiamiamo oggi schizofrenia comincia dunque nella storia umana come rapporto col divino, e solo attorno al 400 a.C. viene a essere considerata la terribile malattia che conosciamo oggi. Questo sviluppo è difficile da capire se non si accetta la teoria di un mutamento nella forma mentale cui questo saggio è dedicato.

Le difficoltà del problema

Prima di considerare dallo stesso punto di vista i sintomi contemporanei della schizofrenia, vorrei fare alcune osservazioni preliminari di tipo molto generale. Come sa chiunque si sia occupato di quanto è stato scritto sull'argomento, esiste oggi un panorama piuttosto confuso di controversie circa la natura della schizofrenia: se essa sia una malattia o molte o la comune traiettoria finale di varie eziologie, se esistano due configurazioni fondamentali variamente chiamate schizofrenia di processo e schizofrenia reattiva, o acuta e cronica, o a inizio rapido e a inizio lento. La ragione di questo disaccordo e del suo carattere vago e confuso risiede nel fatto che le ricerche in quest'area sono complicate da un groviglio di difficoltà di controllo inestricabile quant'altri mai. Come possiamo studiare la schizofrenia e al tempo stesso eliminare gli effetti dell'ospedalizzazione, dei farmaci, della terapia precedente, delle attese culturali, di varie reazioni apprese a esperienze bizzarre, o delle differenze nella registrazione di dati accurati sulle crisi di pazienti che, a causa del trauma dell'ospedalizzazione, trovano spaventoso comunicare le loro esperienze?

Io non sono in grado di aprirmi la strada in questo groviglio per arrivare a una posizione definitiva. Preferisco invece

aggirarlo elencando alcune nozioni semplici sulle quali c'è ampio accordo. Esse sono: che esiste effettivamente una sindrome che può essere chiamata schizofrenia, che almeno nello stato conclamato essa viene riconosciuta nella clinica e che si trova in tutte le società civili del mondo.³⁶⁵ Inoltre, ai fini della validità di questo capitolo, non importa in realtà se io stia parlando di *tutti* i pazienti con questa diagnosi,³⁶⁶ né della malattia quale si manifesta in principio o quale si sviluppa in seguito al ricovero ospedaliero. La mia tesi è qualcosa di meno, ossia che *alcuni fra i sintomi fondamentali, più tipici e più comunemente osservati della schizofrenia conclamata non sottoposta a trattamento medico presentano un accordo perfetto con la descrizione che ho dato nelle pagine precedenti della mente bicamerale.*

Questi sintomi sono primariamente la presenza di allucinazioni uditive, come quelle descritte nel capitolo iv del libro I e il deterioramento della coscienza così come è stata definita alle pp. 83 sgg., ossia la perdita dell'analogo «io», l'erosione dello spazio mentale e un'incapacità a narratizzare. Consideriamo successivamente questi vari sintomi.

Le allucinazioni

Eccoci di nuovo a parlare di allucinazioni, e quanto dirò qui in proposito è da intendersi semplicemente come un'aggiunta a quanto ho già detto in precedenza.

Se ci limitiamo a schizofrenici conclamati non sottoposti a trattamento medico, possiamo affermare che le allucinazioni sono assenti solo in casi eccezionali. Di solito esse sono molto frequenti, persistenti e profonde, facendo apparire confuso il paziente, specie quando mutano con grande rapidità. In casi molto acuti alle voci si accompagnano allucinazioni visive. Più comunemente, però, il paziente ode una voce o molte voci, un santo o un diavolo, una banda di uomini sotto la sua finestra che

vogliono catturarlo, bruciarlo, decapitarlo: sono appiattati in attesa, minacciano di entrare attraverso i muri, si arrampicano su e si nascondono sotto il suo letto o sopra di lui nei ventilatori. Ci sono anche altre voci, che vogliono aiutarlo. A volte Dio è un protettore, altre volte è fra i persecutori. Quando ode le voci che lo tormentano, il paziente può fuggire, difendersi o attaccare. Nel caso delle allucinazioni consolatrici, che vogliono aiutarlo, il paziente può ascoltare con grande attenzione, rallegrarsi di esse come di una festa, e addirittura piangere di conforto ascoltando le voci celesti. Alcuni pazienti possono attraversare esperienze allucinatorie di ogni genere standosene a letto sotto le coperte, mentre altri vanno qua e là con agitazione, parlano forte o sommessamente con le loro voci, facendo ogni sorta di gesti e movimenti incomprensibili. Anche durante una conversazione o la lettura, i pazienti possono rispondere di continuo alle loro voci sussurrando o bisbigliando loro ogni pochi secondi.

Ora, uno fra gli aspetti più interessanti e importanti per quanto concerne il parallelo con la mente bicamerale è il fatto che le allucinazioni uditive in generale si sottraggono totalmente al controllo dell'individuo stesso, ma possono facilmente essere evocate anche dalla suggestione più innocua esercitata dal complesso di circostanze sociali di cui l'individuo è parte. In altri termini, tali sintomi schizofrenici sono influenzati da un imperativo cognitivo collettivo esattamente come nel caso dell'ipnosi.

Uno studio recente lo dimostra in modo molto chiaro. ³⁶⁷ Quarantacinque pazienti maschi sofferenti di allucinazioni furono divisi in tre gruppi. Un gruppo portava alla cintura una scatoletta con una leva che, quando veniva abbassata, somministrava una scossa. Essi ricevettero l'ordine di procurarsi in tal modo una scossa ogni volta che cominciavano a udire voci. Un secondo gruppo portava alla cintura una scatoletta simile, ricevette istruzioni simili, ma questi pazienti premendo la leva

non ricevevano una scossa. Un terzo gruppo fu sottoposto a interviste e a una valutazione simili, ma non ricevette le scatolette. Queste, per inciso, contenevano contatori che registravano il numero di volte in cui la leva era stata abbassata: la frequenza variò fra 19 e 2362 volte nel corso delle due settimane in cui durò l'esperimento. Ma la cosa importante è che tutt'e tre i gruppi furono indotti ad attendersi che la frequenza delle allucinazioni sarebbe forse diminuita.

Sulla base della teoria dell'apprendimento fu ovviamente predetto che solo il gruppo che subiva le scosse avrebbe presentato miglioramenti. Si riscontrò invece che tutt'e tre i gruppi sentirono le voci con una frequenza significativamente minore. In alcuni casi le voci scomparvero completamente, e nessun gruppo si rivelò superiore agli altri sotto questo aspetto, dimostrando chiaramente la grande importanza delle attese e del convincimento in questo aspetto dell'organizzazione mentale.

Con quanto abbiamo detto finora è connessa un'altra osservazione, ossia che le allucinazioni dipendono dagli insegnamenti e dalle attese dell'infanzia, così come abbiamo postulato accadeva nelle età bicamerali. In culture contemporanee nelle quali un rapporto personale ortodosso eccessivo con Dio fa parte dell'educazione dei bambini, gli individui che diventano schizofrenici tendono a udire allucinazioni religiose severe più spesso di altri.

Nell'isola britannica di Tortola, nelle Antille, per esempio, si insegna ai bambini che Dio controlla letteralmente ogni particolare della loro vita. Il nome di Dio è invocato in minacce e punizioni. Assistere alle funzioni religiose è l'attività sociale principale. Quando i nativi di quest'isola hanno bisogno di un qualsiasi trattamento psichiatrico, dicono invariabilmente di avere udito comandi da Dio e da Gesù, di avere avuto la sensazione di bruciare nell'inferno o di avere avuto allucinazioni di voci che pregavano o cantavano inni ad alta voce, o a volte

una combinazione di preghiere e di oscenità.³⁶⁸

Quando le allucinazioni uditive della schizofrenia non hanno alcuna base religiosa particolare, svolgono comunque essenzialmente lo stesso ruolo che ho già indicato per la mente bicamerale, ossia quello di iniziare e guidare il comportamento del paziente. Di tanto in tanto le voci sono riconosciute come autorità all'interno dell'ospedale stesso. Una donna udiva voci principalmente benefiche che essa credeva fossero state create dal Servizio sanitario pubblico a scopi psicoterapeutici. Sarebbe bello se la psicoterapia potesse sempre essere gestita così facilmente! Le voci davano alla donna consigli incessanti (compreso quello di non dire allo psichiatra che udiva voci). Le davano consigli su casi di pronuncia difficile, o suggerimenti su lavori di cucito o di cucina. Così essa descriveva la situazione: «Quando faccio una torta, “lei” si arrabbia con me. Io cerco di arrangiarmi da me. Provo a farmi un grembiule e “lei” è subito lì che cerca di dirmi che cosa devo fare». ³⁶⁹ Alcuni ricercatori psichiatrici, specialmente di formazione psicoanalitica, vorrebbero inferire, attraverso le associazioni usate dal paziente, che le voci possono «in tutti i casi... essere ricondotte a persone che in precedenza furono significative nella vita dei pazienti, specialmente ai loro genitori». ³⁷⁰ Si suppone che, poiché tali figure, se riconosciute, produrrebbero angoscia, esse vengano inconsciamente deformate e camuffate dai pazienti. Ma perché dovrebbe essere così? È più economico pensare che siano le esperienze del paziente con i suoi genitori (o con altre autorità amate) a diventare il nucleo attorno a cui la voce allucinatoria viene strutturata, come ritengo avvenisse nel caso degli dèi all'epoca bicamerale.

Non intendo dire con questo che i genitori non figurino nelle allucinazioni, anzi vi figurano spesso, specialmente nei pazienti più giovani. In altri casi, però, i personaggi-voce della schizofrenia non sono genitori camuffati; sono figure autorevoli create dal sistema nervoso sulla base dell'esperienza ammonitoria

e delle attese culturali del paziente (e naturalmente i genitori sono una parte importante di quell'esperienza ammonitoria).

Uno fra i problemi più interessanti nelle allucinazioni è costituito dalla loro relazione col pensiero cosciente. Se la schizofrenia è in parte un ritorno alla mente bicamerale, e se questa è antitetica alla coscienza comune (cosa che non è necessariamente in tutti i casi), ci si potrebbe attendere che le allucinazioni siano sostitutive dei «pensieri».

Almeno in alcuni pazienti, questo è appunto il modo in cui si presentano per la prima volta le allucinazioni. Le voci a volte sembrano cominciare come pensieri, che poi si trasformano in bisbigli confusi e quindi diventano sempre più forti e autoritari. In altri casi i pazienti sentono l'inizio delle voci «come se i loro pensieri stessero dividendosi». Nei casi lievi le voci possono essere addirittura soggette al controllo dell'attenzione cosciente come lo sono i «pensieri». Ecco come ha descritto questa situazione un paziente lucido: «Sono in questo reparto da due anni e mezzo e quasi ogni giorno e ogni ora del giorno odo voci intorno a me, voci che a volte vengono dal vento, a volte da rumori di passi, a volte dall'acciottolio dei piatti, dal fruscio degli alberi o dalle ruote di treni e di veicoli che passano. Odo le voci solo se vi presto attenzione, ma le odo. Le voci sono parole che mi raccontano questa o quella storia, proprio come se non fossero pensieri nella mia testa, ma stessero raccontando fatti del passato – ma solo quando ci penso. Per tutta la giornata esse continuano a raccontare veramente la mia storia quotidiana della mente e del cuore».³⁷¹

Spesso pare che le allucinazioni abbiano accesso a più ricordi e conoscenze di quanti possa averne il paziente stesso, esattamente come gli dèi dell'antichità. Non è insolito udire pazienti che, in certe fasi della loro malattia, si lagnano che le voci esprimano i loro pensieri prima ancora che essi stessi abbiano avuto la possibilità di pensarli. Questo processo del

sentire i propri pensieri detti in anticipo ad alta voce è designato nella letteratura clinica con l'espressione tedesca *Gedankenlautwerden* ed è molto vicino alla mente bicamerale. Alcuni pazienti dicono che non gli viene mai dato modo di pensare da sé; c'è sempre qualcuno che pensa per loro e che dà loro i pensieri. Quando cercano di leggere, le voci leggono prima di loro. Quando cercano di parlare, sentono già pronunciare i loro pensieri. Un altro paziente disse al suo medico: «Pensare lo fa soffrire, perché non può pensare da sé. Ogni volta che comincia a pensare, tutti i suoi pensieri gli vengono dettati. Si sforza di cambiare il corso dei suoi pensieri, ma ancora una volta i suoi pensieri vengono pensati in vece sua... In chiesa non di rado sente cantare una voce che anticipa ciò che canterà il coro... Se cammina per strada e vede, per esempio, un'insegna, la voce legge prima di lui tutto quello che c'è scritto... Se vede un conoscente in distanza, la voce gli grida: "Guarda, c'è il tale" di solito prima che egli cominci a pensare a questa persona. Di tanto in tanto, benché non abbia la minima intenzione di osservare i passanti, la voce lo costringe a notarli con i suoi commenti». ³⁷²

Quel che qui è importante considerare è il posto centralissimo e unico di queste allucinazioni uditive nella sindrome di molti schizofrenici. Perché sono presenti tali allucinazioni? E come si spiega che «sentire delle voci» è così universale in tutte le culture, se non con l'esistenza di una qualche struttura del cervello normalmente soppressa che viene attivata nello stress di questa malattia?

E perché queste allucinazioni degli schizofrenici hanno così spesso un'autorità fortissima, soprattutto religiosa? Io trovo che l'unica nozione che fornisca anche solo un'ipotesi di lavoro sull'argomento è quella della mente bicamerale, ossia che la struttura neurologica responsabile di queste allucinazioni è legata neurologicamente a sostrati deputati ai sentimenti religiosi, e questo perché la fonte della religione e degli dèi stessi si trova

nella mente bicamerale.

Le allucinazioni religiose sono particolarmente comuni nei cosiddetti stati crepuscolari, cioè una sorta di sogno in stato di veglia in molti pazienti, che può durare da alcuni minuti ad alcuni anni (una durata molto comune è sei mesi). Questi stati sono caratterizzati invariabilmente da visioni religiose, atteggiamenti posturali di culto, cerimonia e adorazione: un paziente vive con le sue allucinazioni esattamente come nello stato bicamerale, tranne che per il fatto che il suo ambiente può essere frutto di un'allucinazione, mentre viene cancellato l'ambiente dell'ospedale. Il paziente può essere in contatto con i santi del cielo. Oppure può riconoscere medici e infermiere che lo circondano per quello che sono, convinto però che si riveleranno dèi o angeli travestiti. Tali pazienti possono anche piangere di gioia all'idea di stare parlando direttamente con i beati, e possono farsi di continuo il segno della croce mentre conversano con le voci divine o persino con le stelle, invocandole di notte.

Spesso il paranoico, dopo un lungo periodo di difficoltà nei contatti con la gente, può dare inizio all'aspetto schizofrenico della sua malattia con un'esperienza religiosa allucinatoria nella quale un angelo, Cristo o Dio gli parla bicameralmente, indicandogli qualche nuova via.³⁷³ Egli si convince perciò del suo proprio rapporto speciale con le potenze dell'universo, e il riferimento patologico a se stesso di tutto quanto accade attorno a lui viene poi elaborato in idee deliranti che possono continuare per vari anni senza che il paziente sia in grado di discuterle.

Particolarmente illustrativo della tendenza alle allucinazioni religiose è il famoso caso di Schreber, un brillante giurista tedesco della fine dell'Ottocento.³⁷⁴ Il suo racconto retrospettivo, estremamente colto, delle allucinazioni che ebbe mentre fu malato di schizofrenia è notevole per la somiglianza di

queste con i rapporti che gli uomini antichi avevano con i loro dèi. La sua malattia cominciò con un grave attacco di angoscia, durante il quale egli avvertì in forma allucinatoria uno scricchiolio nei muri della sua casa. Poi,, una notte, gli scricchiolii divennero a un tratto delle voci, nelle quali egli riconobbe immediatamente comunicazioni divine «che da allora mi parlano incessantemente». Per un periodo di «sette anni io – tranne che nel sonno – non ho mai avuto un solo istante in cui non abbia udito voci. Esse mi accompagnano in ogni luogo e in ogni occasione; continuano anche quando sto conversando con altre persone». ³⁷⁵ Egli vedeva raggi di luce come «filamenti lunghissimi che da un punto ampio e lontanissimo sull'orizzonte arrivavano alla mia testa... oppure dal sole o da altre stelle lontane: essi *non* vengono verso di me in linea retta, bensì compiendo una specie di curva o di parabola». ³⁷⁶ E questi erano i veicoli delle voci divine, e potevano anche trasformarsi nelle entità fisiche di dèi stessi.

Col progredire della sua malattia, è di particolare interesse come le voci divine si organizzassero ben presto in una gerarchia di dèi superiori e inferiori, come si può supporre sia accaduto nelle età bicamerali. E poi, scendendo dagli dèi lungo i loro raggi, le voci sembravano intenzionate a «soffocarmi e privarmi infine della ragione». Esse commettevano un «assassinio dell'anima» e volevano «evirarlo» a poco a poco, ossia togliergli la sua iniziativa o erodere il suo analogo «io». Più avanti nel corso della sua malattia, durante periodi più coscienti, Schreber narratizzò tutto questo nel delirio di essere trasformato fisicamente in una donna. Io penso che Freud abbia sottolineato in misura eccessiva tale narratizzazione nella sua famosa analisi di queste memorie, facendo dell'intera malattia il risultato di un'omosessualità repressa che erompeva dall'inconscio. ³⁷⁷ Ma tale interpretazione, pur potendo essere connessa all'eziologia originale dello stress che dette origine alla malattia, non è molto efficace come spiegazione del caso nella sua totalità.

Avremo ora la temerarietà di tracciare un parallelo fra tali fenomeni della malattia mentale e l'organizzazione degli dèi nell'antichità? Che Schreber avesse anche visioni-voce di «omini» ci ricorda le statuine ritrovate fra i resti di molte civiltà antiche. E il fatto che, man mano che le sue condizioni andavano lentamente migliorando, il ritmo delle parole dei suoi dèi andasse rallentando, fino a degenerare in un sibilo indistinto, ³⁷⁸ ci ricorda il modo in cui gli inca percepivano gli idoli dopo la Conquista.

Un altro parallelo suggestivo consiste nel fatto che in molti pazienti non trattati con farmaci il sole, in quanto sorgente luminosa più splendente del mondo, assume un significato particolare, così come avveniva nelle teocrazie delle civiltà bicamerali. Schreber, per esempio, dopo avere udito per qualche tempo il suo «dio superiore (Ormadz)», alla fine lo vide come «il sole...

circondato da un mare argenteo di raggi». ³⁷⁹ E un paziente in tempi più recenti scrisse: «Il sole venne ad avere un effetto straordinario su di me. Mi sembrava che fosse carico di ogni potere, che non simboleggiasse semplicemente Dio, ma che fosse realmente Dio. Espressioni come “la luce del mondo”, “il sole della giustizia che non tramonta mai”, e simili, mi frullavano senza posa nella testa, e la sola vista del sole era sufficiente a intensificare a dismisura questa eccitazione maniacale dalla quale ero afflitto. Ero spinto a rivolgermi al sole come a un dio personale, e a sviluppare da ciò un'adorazione rituale del sole». ³⁸⁰

Io non penso affatto che nel sistema nervoso siano presenti un culto innato del sole o dèi innati che vengono liberati nel corso della riorganizzazione mentale della psicosi. Le ragioni per cui le allucinazioni assumono una forma *particolare* risiedono in parte nella natura fisica del mondo, ma soprattutto nell'educazione e nella familiarità con gli dèi e con la storia della religione.

Io intendo però sostenere:

- 1) che nel cervello esistono strutture apriche che consentono l'esistenza di tali allucinazioni;
- 2) che queste strutture si sviluppano in società civilizzate in forma tale da determinare la qualità religiosa generale e l'autorità di tali voci allucinatorie, e forse da organizzarle in gerarchie;
- 3) che i paradigmi sottostanti a queste strutture apriche si svilupparono nel cervello per selezione naturale e umana agli inizi del processo civilizzatore dell'umanità;
- 4) che essi vengono liberati dalla loro normale inibizione per opera della biochimica anormale presente in molti casi di schizofrenia, assumendo forme particolari connesse all'esperienza.

Ci sarebbero moltissime altre cose da dire su questi fenomeni realissimi di allucinazione nella schizofrenia, e non si potrà mai insistere abbastanza sul bisogno di altre ricerche. Ci piacerebbe conoscere la storia delle allucinazioni di un paziente e sapere in che modo essa si connetta con la storia della sua malattia; di tutto questo non sappiamo quasi nulla. Vorremmo sapere di più sul modo in cui le particolari esperienze allucinatorie sono correlate con l'educazione dell'individuo. Perché alcuni pazienti odono voci benevole, mentre altri odono voci così incessantemente persecutorie che essi fuggono o si difendono o aggrediscono persone o cose nel tentativo di farle tacere? E perché altri ancora odono voci così estaticamente religiose e ispiratrici che ne gioiscono come di una festa? E quali sono le caratteristiche linguistiche delle voci? Usano la stessa sintassi e lo stesso lessico del paziente? Oppure sono più strutturate, come potremmo attenderci dopo quanto abbiamo visto (libro III, cap. ni)? Tutti questi sono problemi che possono essere risolti empiricamente. Una volta che la loro soluzione sia stata conseguita, essa potrà darci in effetti una conoscenza più

approfondita sugli inizi bicamerali della civiltà.

L'erosione dell'analogo «io»

Quale trascendente importanza ha quest'analogo che abbiamo di noi stessi nel nostro spazio mentale creato per metafora, lo strumento stesso con cui noi narratizziamo soluzioni a problemi di azione personale, vediamo dove siamo diretti e chi siamo! E quando nella schizofrenia questo analogo comincia a contrarsi, e lo spazio in cui esso esiste comincia a dissolversi, come dev'essere terrificante tale esperienza!

I pazienti schizofrenici conclamati presentano tutti.. in qualche grado questo sintomo:

«Quando sono malato perdo il senso di dove mi trovo. Sento che “io” sono magari seduto sulla sedia, eppure il mio corpo sbatte qua e là e fa capriole a un metro circa dinanzi a me».

«È veramente molto difficile mantenere la conversazione con gli altri perché non sono certo se stanno parlando veramente o no e se io gli rispondo davvero».³⁸¹

«A poco a poco non sono più in grado di distinguere quanto di me stesso ci sia in me, e quanto sia già in altri. Io sono un conglomerato, una mostruosità, che viene rimodellata di nuovo ogni giorno».³⁸²

«La mia capacità di pensare e decidere, la mia volontà di fare si lacera da sola. Infine viene gettata fuori, dove si mescola con ogni altra parte della giornata e giudica quello che si è lasciata dietro. Anziché essere io a desiderare di fare cose, esse sono fatte da qualcosa che sembra meccanico e terrorizzante... La sensazione che dovrebbe risiedere all'interno di una persona è fuori e desidera tornare indietro e nondimeno si è portata via con sé il potere di tornare».³⁸³

Questa perdita dell'io è descritta in molti modi dai pazienti

che sono in grado di farlo. Un'altra paziente deve star seduta ogni volta per ore «per ritrovare i suoi pensieri». Un altro ha l'impressione «di essere svanito». Schreber, come abbiamo visto, parlava di «assassinio dell'anima». Una paziente molto intelligente ha bisogno di ore di strenui sforzi «per trovare per alcuni brevi momenti il suo io». Oppure il sé sente di essere assorbito da tutto ciò che lo circonda, da potenze cosmiche, forze del male o del bene, o da Dio stesso. In effetti il termine stesso «schizofrenia» fu coniato da Bleuler proprio per indicare in questa esperienza centrale il contrassegno più peculiare della schizofrenia. È la sensazione di «perdere la propria mente», del «distaccarsi» del sé finché esso cessa di esistere o dà l'impressione di non essere più connesso con l'azione o la vita nel modo usuale, dando luogo a molti fra i sintomi descrittivi più chiari, come la «mancanza di affetto» o l'abulia.

Un'altra manifestazione di questa erosione dell'analogo «io» è la relativa incapacità degli schizofrenici di disegnare una persona. È ovviamente un assunto un po' esile dire che, quando disegniamo una persona su un foglio di carta, tale disegno dipende da una metafora intatta del sé che abbiamo chiamato analogo «io». Ma questo risultato è stato riscontrato in modo così costante che ne è nato il cosiddetto *Draw-A-Person Test* (DAP), che oggi viene usato abitualmente come ausilio nella diagnosi di schizofrenia.³⁸⁴ Non tutti i pazienti schizofrenici trovano peraltro difficoltà in tale test. Nei casi in cui non riescono a disegnare la figura di una persona, le loro difficoltà hanno però un grande valore diagnostico. Essi lasciano fuori parti anatomiche molto evidenti, come le mani o gli occhi; usano linee incerte o non collegate; spesso la sessualità non viene differenziata e tutta la figura è deformata e confusa.

Ma la conclusione generalizzante che quest'incapacità a disegnare una persona rifletta l'erosione dell'analogo «io» dovrebbe essere accettata con prudenza. È stato trovato che

persone anziane eseguono talvolta gli stessi disegni frammentari e primitivi di questi schizofrenici, e si dovrebbe osservare che c'è una contraddizione notevole fra questo risultato e l'ipotesi in esame in questo capitolo. In un capitolo precedente abbiamo asserito che l'analogo «io» cominciò a esistere verso la fine del II millennio a.C. Se la capacità di disegnare una persona dipende dal possesso da parte del disegnatore di un analogo «io», non dovremmo attenderci di trovare immagini coerenti di esseri umani prima di quell'epoca, una conclusione sicuramente non confermata dai fatti. È chiaro che ci sono modi per spiegare questa discrepanza, ma io preferisco qui limitarmi semplicemente a registrare questa anomalia.

Non dovremmo concludere questa discussione dell'erosione dell'analogo «io» senza menzionare l'angoscia tremenda che ad essa si accompagna nella nostra cultura e il tentativo, che a volte ha successo e altre volte no, di arrestare questa terrificante dissoluzione della parte più importante del nostro sé interiore, il centro quasi sacramentale della decisione cosciente. E anzi, gran parte dei comportamenti che non hanno nulla a che fare con un ritorno alla mente bicamerale può essere interpretata come uno sforzo per combattere questa perdita dell'analogo «io».

A volte, per esempio, c'è quello che è chiamato il sintomo «io sono». Il paziente, nel tentativo di mantenere un qualche controllo sul suo comportamento, ripete continuamente a se stesso «io sono», o «io sono quello presente in tutto», o «io sono la mente, non il corpo». Un altro paziente, nel tentativo di trovare qualcosa cui aggrapparsi per evitare la dissoluzione della sua coscienza, può forse usare solo parole singole, come «forza» o «vita».³⁸⁵

La dissoluzione dello spazio mentale

Uno schizofrenico non comincia a perdere solo il suo «io» ma anche il suo spazio mentale, il paraferendo puro che abbiamo del mondo e dei suoi Oggetti, il quale nell'introspezione ci appare simile a uno spazio. Il paziente lo sente come una sorta di perdita dei suoi pensieri, o di «privazione del pensiero», un'espressione che trova un consenso immediato nello schizofrenico. L'effetto di questo fenomeno è connesso così strettamente con l'erosione dell'analogo «io» da risultarne inseparabile. I pazienti hanno difficoltà a pensare a se stessi in relazione al luogo ove sono, cosicché sono incapaci di utilizzare informazioni per prepararsi in anticipo a cose che potrebbero accader loro.

Un modo in cui questo fatto può essere osservato sperimentalmente è in studi sui tempi di reazione. Tutti gli schizofrenici di ogni tipo si rivelano molto meno abili delle persone normalmente coscienti quando tentano di rispondere a stimoli presentati loro a intervalli di tempo di varia durata. Lo schizofrenico, essendo privo di un analogo «io» integro e di uno spazio mentale in cui raffigurare se stesso nell'atto di fare qualcosa, non può «prepararsi» a rispondere e, quando risponde, è incapace di variare la risposta secondo le esigenze del compito.³⁸⁶ Un paziente che ha scelto blocchi da costruzione in base alla forma, quando gli viene chiesto di suddividerli in un altro modo, può rivelarsi incapace di farlo in base al colore.

Similmente, la perdita dell'analogo «io» e dello spazio mentale relativo provoca la perdita dei comportamenti «come-se». Non potendo immaginare nel modo cosciente consueto, lo schizofrenico non può simulare un comportamento o compiere azioni per finta o parlare di eventi immaginari. Egli non può, per esempio, fingere di bere acqua da un bicchiere se nel bicchiere non c'è acqua. Oppure, se gli viene chiesto che cosa farebbe se fosse lui il medico, può rispondere che non è un medico. E un

paziente celibe, se gli si chiedesse che cosa farebbe se fosse sposato, potrebbe rispondere di non essere sposato. Di qui la sua difficoltà col comportamento «come-se» dell'ipnosi, come ho accennato alla fine del capitolo precedente.

La dissoluzione dello spazio mentale si manifesta anche nel disorientamento rispetto al tempo, così comune negli schizofrenici. Noi possiamo essere coscienti del tempo solo in quanto lo disponiamo in una successione spaziale, ma ciò diventa difficile o impossibile con la diminuzione dello spazio mentale della schizofrenia. Per esempio, taluni pazienti possono lagnarsi che «il tempo si è fermato», o che tutto sembra essere «rallentato» o «sospeso», o più semplicemente si lamentano di avere «difficoltà col tempo». Come ricordò dopo la guarigione un ex paziente: «Per molto tempo nessun giorno mi parve come un giorno e nessuna notte come una notte. Ma ciò in particolare non ha alcuna forma nel mio ricordo. Ero solito calcolare l'ora in relazione ai pasti, ma poiché credevo che in ogni giorno reale venissero serviti numerosi pasti – una mezza dozzina circa di prime colazioni, di pranzi, di merende e di cene ogni dodici ore –, questo sistema di giudicare l'ora non mi era di molto aiuto».³⁸⁷

A tutta prima ciò potrebbe sembrare inconciliabile con l'ipotesi che la schizofrenia sia una ricaduta parziale nella mente bicamerale. L'uomo bicamerale, infatti, conosceva certamente le ore del giorno e le stagioni dell'anno. Questa conoscenza era però, secondo me, molto diversa dalla narratizzazione in un tempo spazialmente sequenziale, che è l'attività mentale costante delle persone coscienti. L'uomo bicamerale aveva una conoscenza di tipo comportamentale: alzarsi la mattina e andare a dormire la sera, seminare e iniziare il raccolto erano fatti in risposta a segnali, i quali erano così importanti da essere venerati, come a Stonehenge, e da essere probabilmente allucinogeni. Per chiunque appartenga a una cultura in cui l'attenzione a tali indizi è stata soppiantata da un senso diverso del tempo, perdere il senso di sequenza spazializzata significa

trovarsi in un mondo relativamente atemporale. A questo proposito è interessante il fatto che, quando a soggetti normali sotto ipnosi viene suggerito che il tempo non esiste, si ha una risposta di tipo schizofrenico.³⁸⁸

Il venir meno della narratizzazione

Con l'erosione dell'analogo «io» e del suo spazio mentale, la narratizzazione diventa impossibile. È come se tutto quello che nello stato normale veniva narratizzato si frantumasse in associazioni subordinate forse a qualche cosa di generale, ma non connesse, come nella narratizzazione normale, ad alcun fine o scopo concettuale unificante. Diviene allora impossibile fornire ragioni logiche per determinati comportamenti, e le risposte verbali alle domande non hanno origine in alcuno spazio mentale interiore ma in semplici associazioni o nelle circostanze esterne di una conversazione. Non può più esistere l'intera idea che una persona possa spiegare se stessa, cosa che nell'epoca bicamerale era distintamente la funzione degli dèi.

Con la perdita dell'analogo «io», del suo spazio mentale e della capacità di narratizzare, il comportamento o risponde a ordini ricevuti in forma allucinatoria o continua facendosi guidare dall'abitudine. Il poco sé che rimane ha l'impressione di essere una specie di automa comandato dall'esterno, come se fosse un altro a far muovere il corpo. Anche se non riceve ordini in forma allucinatoria, il paziente può avere la sensazione di essere comandato in modi tali da non poter non obbedire. Egli può stringere normalmente la mano a un visitatore, ma, quando gli vengono fatte domande in proposito, risponde: «Non sono io a farlo, è la mano che si offre da sola». Oppure può avere la sensazione che qualcun altro stia muovendo la sua lingua quando parla, specialmente nel caso della coprolalia, quando parole scatologiche o oscene vengono sostituite ad altre parole. Persino

nelle prime fasi della schizofrenia il paziente sente ricordi, musica o emozioni, gradevoli o sgradevoli, che sembrano essergli imposti da una qualche fonte esterna e sui quali 'lui' non ha quindi alcun controllo. Questo sintomo è estremamente comune e ha un grande valore diagnostico. E queste influenze estranee si sviluppano poi spesso nelle allucinazioni conclamate di cui ci siamo già occupati.

Secondo Bleuler, «raramente sentimenti coscienti si accompagnano agli automatismi, che sono manifestazioni psichiche scisse dalla personalità. I pazienti possono danzare e ridere senza sentirsi felici; possono commettere delitti senza odiare; suicidarsi senza essere delusi della vita... I pazienti si rendono conto di non essere i padroni di se stessi».³⁸⁹

Molti pazienti si limitano semplicemente a consentire l'instaurarsi di tali automatismi. Altri, ancora in grado di narratizzare marginalmente, escogitano sistemi protettivi contro un tale controllo estraneo delle loro azioni. In questa categoria rientra secondo me il negativismo, anche in pazienti nevrotici. Uno fra i pazienti di Bleuler, per esempio, che era spinto interiormente a cantare, riuscì a impadronirsi di un cubetto di legno che si cacciava a forza nella bocca per farla tacere. Non sappiamo se tali automatismi e comandi interni siano sempre il risultato di voci allucinatorie che dirigono il paziente nelle sue azioni, come suggerirebbe l'ipotesi di una ricaduta nella mente bicamerale. Del resto potrebbe essere impossibile sapere se sia veramente così, perché il frammento staccato della personalità che risponde ancora al medico potrebbe avere soppresso i comandi bicamerali che vengono «uditi» da altre parti del sistema nervoso.

In molti pazienti questa situazione si rivela attraverso il sintomo detto «automatismo di comando». Il paziente obbedisce a qualsiasi suggerimento e comando proveniente dall'esterno. Egli è incapace di sottrarsi a ordini brevi impartiti con tono autoritario, anche se in altre situazioni si rivela negativistico. Tali

ordini devono riguardare attività semplici e non possono applicarsi a compiti lunghi e complessi. La ben nota flessibilità cerea dei catatonici potrebbe rientrare in questa categoria: il paziente obbedisce in realtà al medico rimanendo in qualsiasi posizione venga messo. Benché non tutti questi fenomeni siano ovviamente tipici di quella che abbiamo designato come mente bicamerale, lo è il principio che sta alla loro base. Un'ipotesi interessante potrebbe essere che i pazienti che presentano un tale automatismo di comando siano quelli in cui mancano le allucinazioni uditive, le quali sarebbero sostituite in questo caso dalla voce esterna del medico.

In accordo con tale ipotesi è il sintomo noto come ecolalia. In assenza di allucinazioni, il paziente ripete parole, grida o espressioni di altri. Quando invece sono presenti allucinazioni, queste si trasformano nell'ecolalia allucinatoria, nella quale il paziente deve ripetere a voce alta tutto ciò che gli dicono le sue voci, anziché le voci pronunciate nell'ambiente circostante. L'ecolalia allucinatoria dovrebbe essere essenzialmente, secondo me, la stessa organizzazione mentale che abbiamo visto nei profeti dell'Antico Testamento e negli aedi dei poemi omerici.

Disturbi del confine dell'immagine corporea

L'erosione dell'analogo «io» e del suo spazio mentale può condurre anche a quella che negli studi di Rorschach sulla schizofrenia è chiamata «perdita del confine». Si tratta di un punteggio che viene assegnato alla percentuale di immagini riconosciute nelle macchie d'inchiostro che hanno confini o margini vagamente definiti, confusi o inesistenti. La cosa più interessante per noi qui è che questa percentuale è fortemente correlata con la presenza di vivide esperienze allucinatorie. Un paziente che presenti punteggio alto spesso descrive la perdita del confine come un senso di disintegrazione:

«Quando mi sto dissolvendo non ho mani, mi metto nel vano di una porta per non essere calpestato. Ogni cosa fugge via da me. Sulla soglia della stanza posso raccogliere assieme i pezzi del mio corpo. È come se qualcosa venisse gettato in me, mi facesse esplodere in pezzi. Perché mi divido in pezzi diversi? Sento che sono senza equilibrio, che la mia personalità si sta squagliando e che il mio io scompare e io non esisto più. Tutto mi fa a pezzi... La pelle è l'unico mezzo possibile per mantenere assieme i vari pezzi. Non c'è alcuna connessione fra le diverse parti del mio corpo».³⁹⁰

In uno studio sulla perdita del confine, il test di Rorschach fu assegnato a 80 pazienti schizofrenici. I punteggi sulla precisione del confine furono significativamente più bassi che nel gruppo di persone normali e nevrotiche accoppiate per età e per posizione socioeconomica. I pazienti schizofrenici vedevano di solito nelle macchie d'inchiostro corpi mutilati di animali o di esseri umani.³⁹¹ Questo risultato riflette il disgregarsi del sé analogale, o immagine-metafora che noi abbiamo di noi stessi nella coscienza. In un altro studio di 604 pazienti nel Worcester State Hospital, si trovò specificamente che la perdita del confine, comprendente, possiamo presumerlo, la perdita dell'analogo «io», è un fattore nello sviluppo delle allucinazioni. I pazienti che avevano più allucinazioni erano quelli che avevano meno successo nello stabilire dei «confini fra il sé e il mondo».³⁹²

Lungo la stessa linea di pensiero, i pazienti schizofrenici cronici sono a volte incapaci di identificare se stessi in una fotografia, o possono identificarsi erroneamente in fotografie individuali o di gruppo.

I vantaggi della schizofrenia

Questo è un titolo certamente curioso: come possiamo infatti dire che ci siano dei vantaggi in una malattia così

terribile? Io intendo però tali vantaggi alla luce dell'intera storia umana. È chiaro che nella biochimica che sta alla radice di questa reazione allo stress radicalmente diversa da quella normale c'è una base genetica ereditaria. E una domanda che ci si deve porre a proposito di una tale disposizione genetica a qualcosa che ha luogo così presto nei nostri anni riproduttivi è: quale vantaggio biologico essa ebbe un tempo? Perché, per usare la terminologia evoluzionistica, fu selezionata? E in quale periodo, molto, molto tempo fa, dal momento che tale disposizione genetica è presente oggi in tutto il mondo?

La risposta, ovviamente, si trova in uno dei temi su cui ho tanto insistito in questo libro. Il vantaggio selettivo di tali geni era la mente bicamerale, sviluppata per selezione naturale e umana nel corso dei millenni della nostra antica civiltà. I geni implicati, siano essi causa di quella che, per gli uomini coscienti, è una carenza di enzimi o di altro, sono i geni alla base del comportamento dei profeti e dei «figli di *nabiim*», e prima di loro dell'uomo bicamerale.

Un altro vantaggio, forse evolutivo, della schizofrenia è l'instancabilità. Benché alcuni schizofrenici si lamentino di essere sempre stanchi, particolarmente nelle prime fasi della malattia, la maggior parte dei pazienti non si lagnano. Anzi, sembrano affaticarsi meno delle persone normali e sono capaci di grandissime prestazioni di resistenza. Sottoposti a esami che durano molte ore, non danno segno di affaticamento. Possono muoversi giorno e notte, o lavorare senza fine senza mostrare alcun segno di stanchezza. I catatonici possono conservare per giorni una posizione scomoda che noi non potremmo mantenere per più di qualche minuto. Questo fatto fa pensare che la fatica sia in gran parte un prodotto della mente cosciente soggettiva, e che l'uomo bicamerale, costruendo le piramidi d'Egitto, le *ziggurat* di Sumer o i templi giganteschi di Teotihuacàn con le sole mani, fosse in grado di compiere lavori del genere molto più facilmente degli uomini coscienti autoriflessivi.

Un'altra cosa in cui gli schizofrenici appaiono «migliori» degli altri – benché senza dubbio essa non rappresenti un vantaggio nelle complessità del nostro mondo fondato sull'astrazione – è la semplice percezione sensoriale. Gli schizofrenici sono molto più pronti a reagire agli stimoli visivi, come del resto ci si potrebbe attendere se si pensa che non devono filtrare tali stimoli attraverso la coscienza. Lo vediamo con l'elettroencefalogramma, nella loro capacità di bloccare le onde alfa dopo uno stimolo improvviso più rapidamente di persone normali, e di riconoscere scene proiettate su uno schermo, durante la loro messa a fuoco, assai meglio delle persone normali.³⁹³ E anzi, gli schizofrenici sono quasi sommersi da una grande quantità di dati sensoriali. Incapaci di narratizzare o di conciliare, vedono ogni albero ma non scorgono mai la foresta. Essi sembrano avere una partecipazione più immediata e assoluta al loro ambiente fisico, un essere-nel-mondo più forte. Una tale interpretazione potrebbe essere data, per lo meno, al fatto che gli schizofrenici muniti di occhiali a prisma che deformano la percezione imparano ad adattarsi più facilmente del resto di noi, dato che non ipercompensano nella stessa misura.³⁹⁴

La neurologia della schizofrenia

Se la schizofrenia è in parte una ricaduta nella mente bicamerale, e se le nostre analisi precedenti hanno qualche merito, dovremmo trovare mutamenti neurologici di qualche tipo in accordo col mio modello neurologico (libro I, cap. v). Ivi sostenni che le voci allucinatorie della mente bicamerale sono un amalgama di esperienze ammonitorie memorizzate, organizzate in qualche modo nel lobo temporale destro e trasmesse nell'emisfero sinistro o dominante attraverso le commissure anteriori e forse attraverso il corpo calloso.

Ho detto inoltre che l'avvento della coscienza necessitava un'inibizione di queste allucinazioni uditive originantisi nella corteccia temporale destra. Che cosa ciò significhi precisamente in senso neuroanatomico è però tutt'altro che chiaro. Noi sappiamo con precisione che ci sono aree specifiche del cervello che ne inibiscono altre, che l'intero cervello si trova *sempre*, in modo molto generale, in una sorta di complessa tensione (o equilibrio) fra eccitazione e inibizione, e anche che l'inibizione può verificarsi in un certo numero di modi diversi. Uno di essi è l'inibizione di un'area di un emisfero per eccitazione di un'area dell'altro. I campi oculari frontali, per esempio, si inibiscono reciprocamente, così che la stimolazione del campo oculare frontale di un emisfero inibisce l'altro.³⁹⁵ E possiamo supporre che in qualche misura parte delle fibre del corpo calloso che connette i campi oculari frontali siano esse stesse inibitorie, o altrimenti che eccitino centri inibitori nell'emisfero opposto. Nel comportamento ciò significa che il guardare in una certa direzione è programmato come il vettore risultante dall'eccitazione opposta dei due campi oculari frontali.³⁹⁶ E si può presumere che questa reciproca inibizione degli emisferi operi in varie altre funzioni bilaterali.

Ma estendere questa inibizione reciproca a funzioni unilaterali simmetriche è cosa molto più arrischiata. Possiamo supporre, per esempio, che un qualche processo mentale nell'emisfero sinistro sia accoppiato in un rapporto di reciproca inibizione con qualche funzione diversa nel destro, cosicché alcuni fra i cosiddetti processi mentali superiori possano essere le risultanti della funzione dei due opposti emisferi?

In ogni modo, il primo passo per dare una qualche credibilità a queste idee sul rapporto della schizofrenia con la mente bicamerale e col suo modello neurologico consiste nel ricercare una qualche differenza di lateralità negli schizofrenici. Tali pazienti hanno un'attività dell'emisfero destro diverga

rispetto agli altri? Le ricerche su questa ipotesi sono solo agli inizi, ma i seguenti studi recentissimi sono interessanti se non altro per le indicazioni che danno.

1) Nella maggior parte di noi, l'EEG totale su un periodo di tempo lungo mostra un'attività lievemente maggiore nell'emisfero sinistro dominante che non nell'emisfero destro. Nella schizofrenia tende invece a prodursi l'inverso, ossia un'attività lievemente maggiore nell'emisfero destro.³⁹⁷

2) Quest'accresciuta attività dell'emisfero destro nella schizofrenia è molto più pronunciata dopo vari minuti di privazione sensoriale, la stessa condizione che causa allucinazioni in persone normali.

3) Se regoliamo l'elettroencefalografo in modo che possa dirci quale dei due emisferi è più attivo ogni pochi secondi, troviamo che nella maggior parte di noi questa misura oscilla fra un emisfero e l'altro una volta circa al minuto. Negli schizofrenici esaminati finora, invece, l'oscillazione si verifica solo una volta ogni quattro minuti circa, un intervallo sorprendentemente lungo. Ciò potrebbe essere una parte della spiegazione del fatto, cui ho accennato in precedenza, che gli schizofrenici tendono a «bloccarsi» in un emisfero e quindi non riescono a passare da un modo di elaborazione dell'informazione a un altro con la stessa rapidità del resto di noi. Di qui la loro confusione e il loro linguaggio e comportamento spesso illogici nella loro interazione con noi, che presentiamo un'oscillazione molto più rapida da un emisfero all'altro.³⁹⁸

4) Può darsi che la spiegazione di questo spostamento più lento da un emisfero all'altro nella schizofrenia sia di tipo anatomico. Una serie di autopsie di schizofrenici a lungo termine hanno rivelato, sorprendentemente, che il corpo calloso che connette i due emisferi era di 1 mm più spesso rispetto a quello di persone normali. Questo è un risultato statisticamente attendibile. Una tale differenza potrebbe significare che negli

schizofrenici c'è una maggiore inibizione reciproca degli emisferi.³⁹⁹ In questo studio non furono misurate le commissure anteriori.

5) Se la nostra teoria è esatta, ogni disfunzione estesa della corteccia temporale sinistra dovuta a malattia, mutamenti circolatori, o alterazioni della sua neurochimica indotte da stress, dovrebbe sottrarre la corteccia temporale destra al suo normale controllo inibitorio. Quando un'epilessia da lobo temporale è causata da una lesione al lobo temporale sinistro (o al sinistro e al destro), liberando in tal modo (presumibilmente) il lobo destro dalla sua inibizione normale, un buon 90 per cento dei pazienti sviluppa una schizofrenia paranoide con massicce allucinazioni uditive. Quando la lesione riguarda solo il lobo temporale destro, meno del 10 per cento dei pazienti sviluppa tali sintomi. Anzi, quest'ultimo gruppo tende a sviluppare una psicosi maniaco-depressiva.⁴⁰⁰

Questi risultati abbisognano di essere confermati e investigati ulteriormente. Nell'insieme essi indicano però, fuori di ogni dubbio e per la prima volta, l'esistenza di significativi effetti di lateralità nella schizofrenia. E la direzione di questi effetti può essere interpretata come una prova parziale del fatto che la schizofrenia potrebbe essere connessa con un'organizzazione più antica del cervello umano, che io ho designato come la mente bicamerale.

In conclusione

La schizofrenia è uno fra i nostri problemi di ricerca moralmente prioritari, tale è l'angoscia che essa diffonde sia in coloro che ne sono affetti sia nei loro cari. Nei decenni recenti si è osservato con gratitudine un miglioramento notevole e sempre più rapido nel modo in cui questa malattia viene trattata. Esso

non si è verificato però nella scia di teorie nuove e talvolta vistose come la mia, ma piuttosto negli aspetti pratici e comuni della terapia quotidiana.

In effetti le teorie sulla schizofrenia – e ce ne sono legioni – , essendo state troppo spesso l'argomento favorito di punti di vista contrastanti si sono in gran parte danneggiate da sole. Ogni disciplina interpreta le scoperte delle altre discipline come secondarie rispetto ai fattori della propria area. Il ricercatore socioambientalista vede nello schizofrenico il prodotto di un ambiente stressante. Il biochimico insiste a dire che l'ambiente stressante esercita il suo effetto solo in conseguenza di una biochimica anormale del paziente. Coloro che si esprimono in termini di elaborazione dell'informazione dicono che una carenza in questo ambito conduce direttamente a stress e a difese contro lo stress. Lo psicologo dei meccanismi di difesa considera la diminuita capacità di elaborare l'informazione come un ritiro automotivato dal contatto con la realtà. Il genetista dà interpretazioni ereditarie sulla base di dati concernenti la storia familiare, mentre altri possono sviluppare, a partire dagli stessi dati, interpretazioni sul ruolo di un'influenza parentale schizofrenogena, e così via. Per servirci delle parole di un critico: «Come quando si va sulla giostra, si sceglie il proprio cavallo. Quando la giostra è in moto, si può fingere che il proprio cavallo sia in testa. Poi, quando la giostra si ferma, si deve constatare che il cavallo non è andato in realtà in nessun luogo».⁴⁰¹

È perciò con un po' di presunzione che io aggiungo qui un altro carico a questo elenco già pesante. Ma mi sono sentito spinto a farlo, non foss'altro per la responsabilità di completare e chiarire i suggerimenti dati nelle parti precedenti di questo libro. La schizofrenia infatti, sia essa una malattia o molte, nella sua fase conclamata è definita in pratica da certe caratteristiche che abbiamo identificato in precedenza come le caratteristiche salienti della mente bicamerale. La presenza di allucinazioni uditive, la loro qualità spesso religiosa e sempre autoritaria, la

dissoluzione dell'io, o analogo «io»[^] e dello spazio mentale in cui esso poteva un tempo narratizzare che cosa fare e dove si situava nel tempo e nell'azione, queste sono le grandi somiglianze.

Ma ci sono anche grandi differenze. Se in questa ipotesi c'è qualche verità, la ricaduta nella mente bicamerale è solo parziale. Le nozioni apprese che costituiscono la coscienza soggettiva sono potenti e non vengono mai sopresse del tutto. Di qui il terrore e la furia, la sofferenza e la disperazione. L'angoscia che si accompagna a un mutamento così catastrofico, la dissonanza con la struttura abituale delle relazioni interpersonali e la mancanza di un supporto e di una definizione culturali per le voci, che diventano in tal modo guide inadatte per la vita quotidiana, il bisogno di difendersi contro una valanga di stimolazioni sensoriali ambientali che travolge ogni cosa davanti a sé, producono un ritiro sociale che è qualcosa di molto diverso dal comportamento dell'individuo *assolutamente* sociale delle società bicamerali. L'uomo cosciente si serve continuamente dell'introspezione per trovare «se stesso» e sapere dove si trova, un'informazione che è pertinente ai suoi obiettivi e alla sua situazione. E non potendo più contare su questa sorgente di sicurezza, privato della narratizzazione, vivendo con allucinazioni che sono inaccettabili e negate come irreali da coloro che lo circondano, lo schizofrenico conclamato si trova a vivere in un mondo opposto a quello degli schiavi di proprietà del dio Marduk o degli idoli di Ur.

Lo schizofrenico moderno è un individuo in cerca di una tale cultura. Egli conserva però di solito una qualche parte della coscienza soggettiva che lotta contro questa organizzazione mentale più primitiva, che cerca di stabilire un qualche controllo entro un'organizzazione mentale che dovrebbe essere controllata dalle allucinazioni. In realtà, egli è una mente che si offre nuda al suo ambiente, in attesa di dèi in un mondo che ne è privo.

VI.

Gli auspici della scienza

In questi pochi capitoli eterogenei del libro III ho tentato di spiegare come meglio ho potuto in che modo certi caratteri del nostro mondo recente, ossia le istituzioni sociali degli oracoli e delle religioni e i fenomeni psicologici della possessione, dell'ipnosi e della schizofrenia, nonché attività artistiche come la poesia e la musica, possano essere interpretati *in parte* come vestigia di un'organizzazione più antica della natura umana. Questo non è in alcun senso un catalogo completo delle attuali possibili proiezioni della nostra forma mentale antica, ma solo un elenco di alcune fra le più ovvie. E lo studio della loro interazione con la coscienza in sviluppo che le sottopone di continuo a un assedio sempre più stretto ci consente una comprensione che non potremmo conseguire altrimenti.

In questo capitolo finale desidero volgermi alla scienza stessa e sottolineare come anch'essa e persino questo libro possano essere intesi come una risposta al crollo della mente bicamerale. Qual è infatti la natura di questa grazia della certezza che la scienza, lottando con la natura come Giacobbe con l'angelo, ricerca così devotamente? Perché dovremmo pretendere che l'universo ci risulti chiaro? Perché ce ne preoccupiamo tanto?

Ovviamente una parte dell'impulso verso la scienza è costituito da semplice curiosità, dal desiderio di avere tra le mani ciò che non si è mai avuto e di osservare ciò che non si è mai osservato. Noi tutti siamo bambini nell'ignoto. Non è una

reazione alla perdita di una forma mentale più antica gioire dinanzi alle rivelazioni del microscopio elettronico o ai quark o alla gravità negativa nei buchi neri. La tecnologia è una seconda fonte, ancor più duratura, del rituale scientifico: essa trascina con sé la sua base scientifica nell'impeto crescente e incontrollabile della sua avanzata attraverso la storia. E forse una profonda struttura aptica per la caccia, per la cattura di un problema, aggiunge la sua carica motivazionale al perseguimento della verità.

Ma al di sopra e al di là di queste e altre cause della scienza, c'è sempre stato qualcosa di più universale, qualcosa che in quest'epoca di specializzazione è spesso rimasto inespresso. È qualcosa che concerne la comprensione della totalità dell'esistenza, la realtà definitoria essenziale delle cose, dell'intero universo e del posto dell'uomo in esso. È un brancolare fra le stelle alla ricerca di risposte ultime, un vagabondaggio nell'infinitesimo alla ricerca dell'infinitamente generale, un pellegrinaggio che si addentra sempre più nell'ignoto. È questo un orientamento il cui lontano inizio nelle brume della storia può essere scorto nella ricerca di direttive perdute all'epoca del crollo della mente bicamerale.

È una ricerca che ci appare manifesta nella letteratura divinatoria dell'Assiria dove, come abbiamo visto (pp. 288 sg.), ebbe inizio la scienza. Essa risulta chiara anche mezzo millennio dopo quando Pitagora, nella Magna Grecia, cercò i perduti invarianti della vita in una teologia di numeri divini e dei loro rapporti, dando inizio così alla scienza della matematica. E così via per due millenni, finché, con una motivazione non diversa, Galileo definì la matematica il linguaggio di Dio, e Pascal e Leibniz gli fecero eco, dicendo di udire Dio nelle imponenti esattezze della matematica.

Noi talvolta pensiamo, e ci piace pensare, che le due imprese più grandi che hanno influito sull'umanità, la religione e

la scienza, sono sempre state avversarie storiche e ci attirano in opposte direzioni. Ma questo sforzo alla ricerca di una speciale identità è clamorosamente erroneo. Non la religione e la scienza, ma la Chiesa e la scienza furono ostili l'una all'altra. E fu rivalità non conflitto. Tanto la Chiesa quanto la scienza furono religiose; erano due giganti che si combattevano l'un l'altro muovendosi però sullo stesso terreno. Entrambe proclamavano di essere l'unica via che porta alla rivelazione divina.

Fu una competizione che si definì per la prima volta nel modo più netto verso la fine del Rinascimento, e in particolare nella carcerazione di Galileo nel 1633. La ragione dichiarata e superficiale era che la pubblicazione dei *Massimi sistemi* non aveva ricevuto l'approvazione papale. Ma sono certo che la ragione vera non fu tanto banale. L'opera in questione era infatti semplicemente la teoria eliocentrica copernicana, già pubblicata un secolo prima da un ecclesiastico senza suscitare alcun trambusto. La vera divisione era più profonda e può essere compresa, secondo me, solo nell'ambito della forte aspirazione dell'uomo verso certezze divine. Il vero abisso era fra l'autorità politica della Chiesa e l'autorità individuale dell'esperienza. E la questione vera era se dobbiamo trovare l'autorizzazione perduta attraverso una successione apostolica derivata da antichi profeti che udirono voci divine, o investigando il cielo della nostra esperienza oggi, nel mondo oggettivo, senza alcun intervento sacerdotale. Come noi tutti sappiamo, quest'ultima soluzione divenne il protestantesimo e, nel suo aspetto razionalistico, il movimento che ha ricevuto la denominazione di Rivoluzione scientifica.

Per comprendere correttamente la Rivoluzione scientifica, dovremmo sempre ricordare che il suo impulso più possente fu la ricerca instancabile della divinità nascosta. In questi termini, essa è una discendente diretta del crollo della mente bicamerale. Verso la fine del Seicento, per scegliere un esempio evidente, furono tre protestanti inglesi, tutt'e tre teologi dilettanti e

ferventemente devoti, a gettare le basi della fisica, della psicologia e della biologia: il paranoico Isaac Newton, che mise per iscritto la parola di Dio quale era espressa nelle grandi leggi universali della gravitazione celeste; l'emaciato e prosaico John Locke, che conobbe il suo Essere Onnisciente nella ricchezza dell'esperienza del conoscere; e il peripatetico John Ray, un disordinato ecclesiastico sceso dal pulpito, che dipinse con gioia la Parola del suo Creatore nella perfezione del disegno della vita animale e vegetale. Senza questa motivazione religiosa, la scienza sarebbe stata mera tecnologia, e il progresso uno zoppicante avanzare per necessità economica.

Il secolo seguente è reso più complesso dal razionalismo illuministico, alla cui forza principale verrò fra un momento. Ma anche nella grande ombra dell'illuminismo la scienza era pur sempre prigioniera della magia della ricerca di un'origine divina. La formulazione più esplicita di questa posizione si ebbe nel cosiddetto deismo, detto in Germania *Vernunftreligion*. Il deismo rifiutò il «Verbo» della Chiesa, ne dispregio i preti, si fece beffe degli altari e dei sacramenti e predicò energicamente che si poteva giungere a Dio attraverso la ragione e la scienza. L'universo intero è un'epifania! Dio si trova nella Natura, sotto le stelle, e si può dialogare con lui e sentire vividamente la sua voce in tutta la grandezza della ragione, anziché sentirla da dietro la balaustra dell'ignoranza negli oscuri borbottii di preti paludati.

Non che tali deisti scientifici fossero sempre in accordo fra loro. Per alcuni, come l'odiatore degli apostoli Reimarus, il moderno fondatore della scienza del comportamento animale, i *Triebe* o istinti animali erano in realtà i pensieri di Dio e la loro perfetta varietà era la sua stessa mente. Per altri, invece, come Maupertuis, Dio si curava ben poco di tale varietà fenomenica senza senso, egli viveva solo nelle pure astrazioni, nelle grandi leggi generali della Natura, che la ragione umana, attraverso le belle devozioni della matematica, poteva discernere dietro tale varietà.⁴⁰² In effetti l'ostinato scienziato materialista di oggi si

sentirà a disagio di fronte al fatto che la scienza, con tutta la varietà delle sue discipline e dei suoi orientamenti, fosse solo due secoli fa un'impresa religiosa, che condivideva con gli antichi salmi uno stesso anelito, il desiderio di vedere ancora una volta gli *elohim* «faccia a faccia».

Questa vicenda, questo immenso dramma recitato dall'umanità nel corso degli ultimi 4000 anni, è chiaro quando adottiamo la grande prospettiva della tendenza intellettuale centrale della storia del mondo. Nel II millennio a.C. abbiamo smesso di sentire le voci degli dèi. Nel I millennio a.C. si sono estinti anche quelli di noi che ancora udivano le voci, i nostri oracoli e profeti. Nel I millennio d. C. è attraverso i loro detti e le parole divine da loro udite e preservate nei sacri testi che noi continuiamo a obbedire agli dèi perduti. E nel II millennio d. C. questi scritti perdono la loro autorità. La Rivoluzione scientifica ci distoglie dagli antichi detti per andare alla scoperta dell'autorizzazione perduta. Ciò che abbiamo vissuto in questi quattro millenni è la lenta, inesorabile profanazione della nostra specie. E nell'ultima parte del II millennio d. C. questo processo sta a quanto pare completandosi. È la grande ironia umana della nostra impresa più nobile e più elevata che nella ricerca dell'autorizzazione, nella nostra lettura del linguaggio di Dio nella Natura, leggiamo così chiaramente che a tal punto ci siamo sbagliati.

Questa secolarizzazione della scienza, che è oggi un fatto evidente, è senza dubbio radicata nell'Illuminismo francese, cui abbiamo alluso poco fa. Essa fu proclamata però nel modo più deciso e risoluto nel 1842 in Germania in un famoso manifesto redatto da quattro brillanti giovani fisiologi. Essi lo firmarono alla maniera dei pirati, col proprio sangue. Stanchi dell'idealismo hegeliano e delle sue interpretazioni pseudoreligiose dei problemi materiali, decisero che nella loro attività scientifica non

si sarebbero considerate altre forze oltre alle comuni forze fisico-chimiche. Entità spirituali, sostanze divine, forze vitali: nulla di tutto questo sarebbe stato ammesso. Era la formulazione più coerente e più risoluta del materialismo scientifico mai fatta, ed esercitò un'influenza enorme.

Cinque anni dopo un membro di quel gruppo, il famoso fisico e psicologo Hermann von Helmholtz, proclamò il principio della conservazione dell'energia. Joule, con più delicatezza, aveva detto che «i grandi agenti della natura sono indistruttibili», che il mare e il sole e il carbone e il tuono e il calore e il vento sono una sola energia eterna. Ma Helmholtz aborrisce il sentimentalismo dei romantici. La sua trattazione matematica di tale principio pose freddamente l'accento là dove esso è stato da allora: nel nostro mondo chiuso di trasformazioni energetiche non ci sono forze esterne. Non c'è fra le stelle un cantuccio in cui possa risiedere alcun dio, né in questo universo chiuso di materia c'è una fessura per cui possa insinuarsi una qualche influenza divina.

Tutto questo avrebbe potuto rimanere rispettosamente un semplice principio di lavoro per la scienza, se non fosse stato per una profanazione ancora più sorprendente dell'idea del sacro nelle cose umane che seguì immediatamente. Essa fu tanto più sorprendente in quanto proveniva dai ranghi stessi di una scienza motivata da interessi religiosi. In Gran Bretagna, a partire dal Seicento, lo studio della cosiddetta «storia naturale» era comunemente la gioia consolatrice di individuare in natura le perfezioni di un Creatore benevolo. Quale devastazione maggiore avrebbe potuto abbattersi su queste miti motivazioni e consolazioni dell'annuncio congiunto per opera di due uomini formati in quello stesso ambiente, Darwin e Wallace, entrambi naturalisti dilettanti di grande livello, che era stata l'evoluzione, e non un'intelligenza divina, a creare l'intera natura? Anche questa tesi era stata formulata in precedenza in una forma meno aggressiva, per esempio dal nonno di Darwin, Erasmus Darwin,

o da Lamarck, o da Robert Chambers, o anche nelle alate parole di un Emerson o di un Goethe. Ma il nuovo accento fu molto più forte e privo di alcuna nota consolatoria. Il Caso, freddo e *non* calcolatore, dando ad alcuni la capacità di sopravvivere meglio in questa lotta per la vita, e quindi di riprodursi di più, una generazione dopo l'altra, ha ciecamente, e persino crudelmente, foggato questa specie umana dalla materia, dalla mera materia. Quando si combinò col materialismo tedesco, come avvenne nel caso dello sferzante Huxley, che abbiamo già menzionato nell'Introduzione, la teoria dell'evoluzione per selezione naturale fu il cupo rintocco funebre per tutta quella tradizione che aveva nobilitato l'uomo facendone la deliberata creazione delle Grandezze possenti, degli *elohim*, e che risaliva direttamente sino alle remote profondità inconscie dell'epoca bicamerale. Questa teoria diceva in poche parole che non c'è alcuna autorizzazione esterna. Guardate bene: non c'è nulla! Quel che noi dobbiamo fare deve venire da noi stessi. Il re di Eynan può smettere di fissare il Monte Hermon; il re morto può finalmente morire. Noi, la fragile specie umana della fine del II millennio d. C., dobbiamo divenire la nostra stessa autorizzazione. E qui, alla fine del secondo millennio e in procinto di entrare nel terzo, siamo circondati da questo problema. È un problema che dovrà essere risolto dal nuovo millennio, forse lentamente o forse rapidamente, e forse anche con altri mutamenti nella nostra forma mentale.

L'erosione della visione religiosa dell'uomo in questi ultimi anni del secondo millennio fa ancora parte del crollo della mente bicamerale. Essa sta lentamente operando mutamenti importanti in ogni campo della vita. Nella competizione per il proselitismo fra gli organismi religiosi di oggi, sono le posizioni ortodosse più antiche, quelle ritualmente più vicine alla lunga successione apostolica risalente al passato bicamerale, che vengono maggiormente indebolite dalla logica cosciente. I mutamenti

sopravvenuti nella Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano II possono certamente essere letti nei termini di questa lunga ritirata dal sacro che è seguita all'inizio della coscienza nella specie umana. Il declino degli imperativi cognitivi collettivi della religione sotto le pressioni esercitate dalla scienza razionalistica, provocando, come di fatto avviene, successive revisioni dei tradizionali concetti teologici, non è in grado di sostenere il significato metaforico dietro il rituale. I rituali sono metafore comportamentali, credenze trasferite nell'azione, predizioni divinatorie, pensiero esopsichico. I rituali sono espedienti mnemonici per le grandi narratizzazioni al cuore della vita ecclesiale. E quando essi si svuotano in culti spontanei, dove la loro elevata serietà si inaridisce, quando sono celebrati senza partecipazione emotiva e sono fatti oggetto di ragionamenti di irresponsabile oggettività, il loro centro scompare e tutt'attorno comincia il vortice delle spirali. Il risultato, in quest'età delle comunicazioni, ha avuto una portata mondiale: la liturgia si è allentata in pratiche informali, il timore reverenziale ha perso significato, e la definizione storica fonte d'identità che diceva all'uomo che cos'era e che cosa doveva essere è stata spazzata via. Questi malinconici temporeggiamenti, spesso iniziati da un clero confuso,⁴⁰³ non fanno altro che incoraggiare la grande marea storica che negli intenti essi dovrebbero deviare. La nostra condiscendenza paralogica a una realtà mediata verbalmente è diminuita: urtiamo contro sedie poste sul nostro cammino anziché aggirarle; preferiamo tacere piuttosto che dire che non comprendiamo il nostro linguaggio; preferiamo insistere sull'ubicazione semplice. È la tragedia divina oppure la commedia profana, secondo che vorremo essere purgati del passato o guidati a nuova vita verso il futuro.

Ciò che sta accadendo in questa moderna dissoluzione dell'autorizzazione ecclesiastica ci ricorda in qualche misura ciò che accadde molto tempo fa dopo il crollo della mente

bicamerale. Dappertutto nel mondo contemporaneo ci sono sostituti, altri metodi di autorizzazione. Alcuni sono recuperi di metodi antichi: le diffusissime religioni di possessione del Sudamerica, dove la Chiesa era un tempo molto forte; l'estremo assolutismo religioso fondato egocentricamente sullo «Spirito», che è in realtà l'ascesa di Paolo sopra Gesù; un aumento allarmante dell'accettazione seria dell'astrologia, questa diretta eredità del periodo del crollo della mente bicamerale nel Vicino Oriente; o la più marginale divinazione dell'*I Ching*, anch'esso ereditato dal periodo immediatamente successivo al crollo in Cina. Ci sono poi i grandi successi commerciali e talvolta psicologici di varie tecniche di meditazione, gruppi per il *sensitivity training*⁴⁰⁴ controllo mentale e incontri di gruppo. Altre credenze assomigliano spesso a fughe da un nuovo tedio dell'incredulità, ma sono caratterizzate anch'esse da questa ricerca di autorizzazione: si tratta delle varie pseudoscienze, come la scientologia, o la teoria degli oggetti volanti non identificati che porterebbero un'autorità da altre parti dell'universo, o la teoria che gli dèi siano in realtà antichi visitatori provenienti dallo spazio; o il confuso ostinarsi sulla percezione extrasensoriale come presunta dimostrazione di una realtà spirituale in cui la nostra vita sarebbe immersa e dalla quale potrebbe venirci qualche autorizzazione; o l'uso di droghe psicotrope come modo per entrare in contatto con realtà più profonde, come accadde per la maggior parte delle civiltà amerindiane nel periodo del crollo della loro mente bicamerale. Come il crollo degli oracoli istituzionalizzati dette origine, come si è visto (pp. 408-11), a culti minori di possessione indotta, così il tramonto delle religioni istituzionali dà origine a questa congerie di religioni minori, di carattere più privato. E ci si può attendere che questo processo storico si intensifichi nel rimanente di questo secolo.

Né possiamo dire che la stessa scienza moderna sia esente

da fenomeni analoghi. L'odierno paesaggio intellettuale è infatti informato agli stessi bisogni, e spesso, nei suoi contorni più vasti manifesta lo stesso comportamento religioso, anche se in una forma lievemente mascherata. Questi scientismi, come li chiamerò, sono aggregati di idee scientifiche che convergono e, quasi con loro stessa sorpresa, si scoprono essere professioni di fede, mitologie scientifiche che vengono a colmare il vuoto intenso lasciato nel nostro tempo dal divorzio fra scienza e religione. ⁴⁰⁵ Essi differiscono dalla scienza classica e dai suoi comuni dibattiti per il fatto che evocano la stessa risposta delle religioni che cercano di soppiantare. E condividono con le religioni molte fra le loro caratteristiche più evidenti: uno splendore razionale che spiega ogni cosa, un capo carismatico o una successione di tali capi ben visibili e al di là di ogni critica, una serie di testi canonici in qualche modo esterni all'arena usuale della critica scientifica, certi gesti ideali e rituali di interpretazione, e la richiesta di un impegno totale. In cambio, l'aderente riceve ciò che le religioni gli davano un tempo più universalmente: una visione del mondo, una gerarchia di livelli di importanza e un posto oracolare in cui egli può determinare che cosa fare e che cosa pensare: in breve, una spiegazione totale dell'uomo. E questa totalità viene ottenuta non spiegando realmente le cose, ma riducendo l'ambito della loro azione, restringendo in modo severo e rigoroso l'attenzione, così che tutto ciò che non viene spiegato rimane fuori della visione.

Il materialismo che ho appena menzionato fu uno dei primi fra tali scientismi. Gli scienziati alla metà dell'Ottocento furono quasi storditi dall'entusiasmo per le scoperte clamorose di come la nutrizione potesse mutare il corpo e la mente degli uomini. Si formò così un movimento detto materialismo medico, che si identificò col compito di alleviare la miseria e la sofferenza, e raccolse a sé alcune fra le forme delle religioni che gli venivano declinando attorno e tutto il loro fervore. Esso riuscì a catturare le intelligenze più brillanti della sua generazione e il suo

programma ha un suono vagamente familiare: istruzione, non preghiere; nutrizione, non comunione; medicina, non amore; e politica, non predicazione.

Vagamente familiare perché il materialismo medico, ancora ossessionato da Hegel, maturò con Marx e Engels nel materialismo dialettico, raccogliendo attorno a sé una parte ancora più consistente delle forme ecclesiastiche delle logore fedì che lo circondavano. La sua superstizione centrale, allora come oggi, è quella della lotta di classe, una sorta di divinazione che dà una spiegazione totale del passato e decide in anticipo che cosa fare in ogni posizione e frangente della vita. E benché l'etnicismo, il nazionalismo e il sindacalismo, questi contrassegni di identità collettiva dell'uomo moderno, abbiano rivelato già da molto tempo il carattere mitico della lotta di classe, il marxismo riesce però sempre a formare eserciti di milioni di uomini per erigere gli Stati più autoritari che il mondo abbia mai veduto.

Nelle scienze mediche la forma più prominente di scientismo è stata, secondo me, la psicoanalisi. La sua superstizione centrale è la rimozione della sessualità infantile. Quei pochi casi di isteria che poterono essere interpretati in questo modo divennero i metaferenti mediante i quali comprendere ogni personalità e ogni forma d'arte, l'intera civiltà e le sue insoddisfazioni. E anche la psicoanalisi, come il marxismo, esige un impegno totale, procedimenti di iniziazione, un rapporto adorante verso i suoi testi canonici, e fornisce in cambio quella stessa assistenza nella decisione e nell'orientamento della vita che alcuni secoli fa era di competenza della religione.

E, per prendere un esempio più vicino alla mia stessa tradizione, aggiungerò il behaviorismo. Anch'esso ha infatti il suo luogo oracolare centrale in un pugno di esperimenti compiuti con ratti e piccioni, di cui fa i metaferenti di ogni comportamento e dell'intera storia. Anch'esso dà al singolo aderente il talismano del controllo mediante contingenze di rinforzo con cui affrontare

il suo mondo e comprenderne le bizzarrie. E benché il radicale ambientalismo che gli sta dietro, la convinzione che l'organismo è come una tabula rasa di cui si può fare qualunque cosa mediante contingenze di rinforzo si sia rivelata discutibile già da molto tempo, questi principi attraggono ancora aderenti nella speranza di una nuova società fondata su tale forma di controllo.

Ovviamente questi scientismi sull'uomo prendono l'avvio da qualcosa di vero. È vero che la nutrizione può migliorare la salute sia della mente sia del corpo. La lotta di classe, come Marx la studiò nella Francia di Luigi Napoleone, era un fatto. L'alleviamento dei sintomi isterici in alcuni pazienti attraverso l'analisi dei ricordi sessuali fu probabilmente reale. E animali affamati o uomini ansiosi possono certo imparare risposte strumentali per procurarsi cibo o approvazione. Questi sono fatti veri. Ma anche la forma del fegato di un animale sacrificato è un fatto vero. E fatti veri sono l'ascendente e il mezzocielo degli astrologi o la forma assunta da una goccia d'olio sull'acqua. Applicati al mondo come rappresentativi del mondo *intero*, i fatti diventano superstizioni. Una superstizione è, dopo tutto, solo un metaferente cresciuto a dismisura per servire a un bisogno di conoscenza. Come le viscere degli animali o il volo degli uccelli, tali superstizioni scientifiche diventano i sacrari ritualizzati dove leggere il passato e il futuro dell'uomo, e udire le risposte che possono autorizzare le nostre azioni.

La scienza quindi, nonostante tutta la sua pompa di fattualità, non è diversa da alcune fra le più disprezzate pseudoreligioni epidemiche. In questo periodo di transizione dalla sua base religiosa, la scienza condivide spesso con le carte celesti dell'astrologia, o con mille altri irrazionalismi, la stessa nostalgia per la Risposta ultima, per la Verità una, per la Causa singola. Nelle frustrazioni e nelle fatiche dei laboratori, essa sente le stesse tentazioni di scindersi in sette, come già fecero gli esuli khabiru, e di mettersi in marcia, qua e là, attraverso l'arido Sinai dei fatti disseccati, alla ricerca di qualche significato ricco

e grande, fluente di verità e di esaltazione. E tutto ciò, compresa la mia metafora, fa parte di tale periodo di transizione dopo il crollo della mente bicamerale.

E questo libro non fa eccezione.

Curiosamente, nessuno di questi movimenti contemporanei ci dice qualcosa su come dovremmo essere una volta che siano eliminate le carenze nella nostra nutrizione, o una volta che sia stato abolito lo Stato, o che la nostra libido sia stata investita nel modo giusto, o che sia stato messo ordine nel caos dei rinforzi. Le loro allusioni sono invece rivolte quasi sempre al passato, indicandoci gli errori che sono stati commessi, accennando a qualche disgrazia cosmica, a qualche antico arresto del nostro potenziale di crescita. È questa, io penso, ancora un'altra caratteristica della forma religiosa che tali movimenti hanno raccolto, nel vuoto causato dal venir meno della certezza ecclesiastica: quella di una presunta caduta dell'uomo.

Questa idea strana, e secondo me falsa, di un'innocenza perduta assume il suo contrassegno proprio nel crollo della mente bicamerale come prima grande narratizzazione cosciente dell'umanità. Ed ecco il canto dei salmi assiri, il lamento degli inni ebraici, il mito dell'Eden, la fondamentale caduta e la perdita del favore divino che è la fonte e la premessa delle grandi religioni del mondo. Io interpreto questa ipotetica caduta dell'uomo, come il tentativo di uomini da poco coscienti di narratizzare ciò che era loro accaduto, la perdita delle voci e delle assicurazioni divine in un caos di orientamenti umani e di egoismi individuali.

Questo tema di una certezza e di uno splendore perduti noi lo vediamo non solo affermato da tutte le religioni storiche, ma ricorrente di continuo anche nella storia intellettuale non religiosa. Lo troviamo a partire dalla teoria dell'anamnesi nei dialoghi platonici, secondo cui ogni cosa nuova è in realtà solo il ricordo di un mondo migliore perduto, sino ai lamenti di

Rousseau per la corruzione dell'uomo naturale da parte degli artifici della civiltà. E lo riconosciamo anche negli scientismi moderni che abbiamo menzionato: nell'assunto di Marx di una perdita «infanzia sociale dell'umanità in cui questa si dispiega con completa bellezza», affermato in modo così chiaro nei suoi primi scritti, un'innocenza corrotta dal denaro, un paradiso da riconquistare. O nell'accento posto da Freud sul profondo radicamento della nevrosi nella civiltà e di terribili azioni e desideri primordiali nel nostro passato razziale e individuale; e nell'affermazione implicita di una più antica innocenza, del tutto vaga, alla quale torniamo con la psicoanalisi. O nel behaviorismo, anche se meno distintamente, nella fede non documentata nella necessità di controllare e riordinare il caos dei rinforzi dello sviluppo e del processo sociale, se si vuole riportare l'uomo a uno stato ideale non meglio specificato esistente prima che questi rinforzi distorcessero la sua vera natura.

Io credo perciò che questi e molti altri movimenti del nostro tempo siano connessi, nel grande panorama delle nostre civiltà, alla perdita di una più antica organizzazione della natura umana. Essi sono tentativi di tornare a ciò che non esiste più, simili ai tentativi dei poeti di richiamare in vita le Muse inesistenti, e in quanto tali sono tipici di questi millenni di transizione in cui ci troviamo a vivere.

Non intendo dire che il singolo pensatore, il lettore di queste pagine o il loro autore, oppure Galileo o Marx, siano creature così deprecabili da avere l'intento cosciente e netto di raggiungere gli assoluti degli dèi o di tornare a un'innocenza preconsua. Tali termini sono privi di significato se applicati alla vita dell'individuo e strappati al contesto più ampio della storia. Il disegno risulta chiaro solo se trasformiamo le nostre persone in generazioni e le ore in secoli.

Come individui noi siamo alla mercé dei nostri imperativi

collettivi. Al di sopra delle nostre preoccupazioni quotidiane, del nostro giardino e della nostra politica, dei nostri figli, discerniamo solo oscuramente le forme della nostra cultura. E la nostra cultura è la nostra storia. Nei nostri tentativi di comunicare o di persuadere o semplicemente di interessare, noi ci muoviamo tra modelli culturali di cui possiamo scegliere alcuni aspetti, ma alla cui totalità non possiamo sottrarci. Ed è proprio in funzione delle forme di richiamo, del desiderio di suscitare speranza o interesse o apprezzamento o elogi per noi stessi o per le nostre idee, che le nostre comunicazioni sono plasmate dando forma a queste configurazioni storiche, a questi canali di persuasione che, nell'atto stesso della comunicazione, sono una parte intrinseca di ciò che viene comunicato. E questo libro non è un'eccezione.

Esso non è affatto un'eccezione. Ha preso l'avvio da quella che sembrava, nelle mie narratizzazioni personali, come la scelta individuale di un problema che mi ha impegnato profondamente per la maggior parte della mia vita: il problema della natura e dell'origine di tutto questo paesaggio invisibile di ricordi impalpabili e di fantasticherie che nessuno può mostrare, questo introcosmo che è più me di ciò che io posso trovare in uno specchio. Ma questo impulso a scoprire la sorgente della coscienza era davvero come appariva a me? La nozione stessa di verità è una direzione culturalmente data, una parte della diffusa nostalgia di una certezza più antica. L'idea stessa di una stabilità universale, della saldezza eterna di un principio *là fuori*, del quale si può partire alla ricerca, come un cavaliere di re Artù poteva andare alla ricerca del Graal, è, nella morfologia della storia, una conseguenza diretta della ricerca degli dèi perduti nei primi due millenni dopo il declino della mente bicamerale. Quel che era allora un auspicio per dirigere l'azione fra le rovine di una mentalità arcaica è oggi la ricerca di un'innocenza di certezza fra le mitologie dei fatti.

Post scriptum (1990)

È trascorso ormai più di un decennio dalla prima comparsa di questo saggio in forma di libro, e i miei editori mi hanno incoraggiato a scriverne una nuova introduzione nella quale discutere sia le reazioni generali suscitate sia i cambiamenti che potrei apportarvi se dovessi riscriverlo. Per non alterare l'esordio, volutamente repentino, del libro, ho preferito aggiungere questo post scriptum, anziché una nuova introduzione.

Una delle consuetudini preferite nei circoli intellettuali, quando, all'inizio, sono messi a confronto con una teoria tanto vasta quanto quella che ho presentato io, è di andare alla ricerca di quel filo lento che, una volta tirato, dipani tutto il resto. E a buon diritto: ciò fa parte della disciplina del modo di pensare scientifico. In ogni opera che abbracci una parte così estesa del territorio della natura umana e della storia, che si spinga in ambiti gelosamente custoditi da miriadi di specialisti agguerriti, è gioco forza che avvengano simili sviamenti, talvolta di fatto, più spesso – temo – di tono. Ma credere che la tessitura di questo libro sia tale che uno strappo dato a una maglia difettosa dipani tutto il resto è più una speranza nutrita dagli ortodossi che un fatto nella ricerca scientifica della verità. Il libro non è un'unica ipotesi.

Ci sono quattro ipotesi principali, nei Libri I e II. Colgo volentieri questa occasione per aggiungere qualche commento a ciascuna di esse.

1. *La coscienza si fonda sul linguaggio*

Un'affermazione del genere contraddice ovviamente le solite e, a mio avviso, superficiali opinioni sulla coscienza incorporate sia nelle credenze popolari sia nel linguaggio. Ma non può esservi progresso nella scienza della coscienza fino a che non siano state fatte accurate distinzioni fra ciò che è suscettibile di introspezione e tutte le miriadi di capacità del sistema nervoso che siamo giunti a chiamare «cognizione». «Coscienza» non è lo stesso che «cognizione» e dovrebbe esserne rigorosamente distinta.

L'errore più diffuso, che io non ho messo sufficientemente in evidenza, è quello di confondere la coscienza con la percezione. Di recente, durante un convegno della Society for Philosophy and Psychology, un noto e prestigioso filosofo si è levato in piedi per obiettare vibratamente su questo punto. Guardando dritto verso di me, ha esclamato: «Io percepisco te, in questo momento; stai cercando di dire che non sono cosciente di te, in questo momento?». Un imperativo cognitivo comune dichiarava, in lui, di sì. In realtà, egli era cosciente dell'argomentazione retorica che stava usando. Sarebbe potuto essere meglio cosciente di me se si fosse volto altrove o se avesse chiuso gli occhi.

Questo genere di confusione fu a dir poco incoraggiato già nel 1921 da Bertrand Russell: «Noi siamo coscienti di ogni cosa che percepiamo». ⁴⁰⁶ E quando in filosofia venne di moda il suo atomismo logico, diventò difficile considerare la cosa in un qualunque altro modo. In un libro successivo Russell usa come esempio di coscienza: «Io vedo un tavolo». ⁴⁰⁷ Ma Descartes, che ci ha dato la moderna idea di coscienza, non avrebbe mai assentito. Non lo avrebbe fatto neppure un comportamentista radicale come Watson il quale, nel negare che la coscienza esistesse, non alludeva certamente alla percezione sensoriale.

Proprio come nel caso citato prima, ritengo che Russell non

fosse cosciente del tavolo, ma del ragionamento che vi stava scrivendo sopra. Nella mia notazione, rappresenterei il caso con lo schema

«Io» ==> (io vedo un tavolo).

Russell pensava che la sua coscienza consistesse nel secondo termine, mentre in realtà era l'intera espressione. Egli avrebbe dovuto trovare un esempio, più fondato dal punto di vista etologico, che fosse realmente proprio della sua coscienza, qualcosa che fosse realmente accaduto, come ad esempio: «Penso di riscrivere i *Principia*, ora che Whitehead è morto», oppure: «Come posso permettermi gli alimenti per un'altra Lady Russell?». Sarebbe allora giunto ad altre conclusioni. Tali esempi sono coscienza in azione; «Io vedo un tavolo» non lo è.

Percepire è avvertire uno stimolo e rispondervi in modo adeguato. E questo può avvenire a un livello non conscio, come ho cercato di dimostrare nel caso del guidare un'automobile. Un altro modo di considerare il problema consiste nel rammentarsi del comportamento dei globuli bianchi del sangue, i quali di certo percepiscono i batteri e reagiscono in modo adeguato, divorandoli. Identificare coscienza e percezione equivale pertanto a dire che abbiamo 6000 entità coscienti per millimetro cubo di sangue, che turbinano nel nostro sistema circolatorio – il che, a mio avviso, è una *reductio ad absurdum*.

La coscienza non è tutta linguaggio, ma ne è generata e da esso è resa accessibile. Quando ci inoltriamo nelle acque torbide della spiegazione del modo preciso in cui il linguaggio genera la coscienza, ci troviamo a un livello di teorizzazione molto difficile. Io ho abbozzato brevemente il meccanismo attraverso cui questo succede, e in seguito (nel cap. 5 del Libro II) ho cercato di mostrare come questo si sia realizzato nello sviluppo della coscienza in Grecia. Mi rendo conto che si dovrebbe indagare più a fondo sui meccanismi esatti con cui la metafora e

l'analogia producono questo risultato. La regola generale è: non c'è attività della coscienza che non si sia prima manifestata nel comportamento.

Detto molto in breve, se torniamo a riferirci al problema dei triangoli e dei cerchi (p. 61), nel risolvere questa struzione noi diciamo: «Io “vedo” che è un triangolo», sebbene, ovviamente, non vediamo alcunché, in realtà. Nella struzione del trovare il modo di esprimere questa soluzione del problema, ci salta in mente la metafora del vedere effettivo. Potrebbero forse esservi altri metaferenti, ⁴⁰⁸ tali da portare a una differente tessitura della coscienza, ma, nella cultura occidentale, «vedere» e le altre parole con cui cerchiamo di fissare gli eventi mentali hanno per l'appunto una modalità visiva. E nell'usare la parola «vedo» noi portiamo con essa i suoi paraferenti o associati del vedere effettivo.

In questo modo la qualità spaziale del mondo circostante viene trasferita nel fatto psicologico del risolvere un problema (il quale, come ricordiamo, non necessita di coscienza). Ed è siffatta qualità spaziale associata che, come prodotto del linguaggio che usiamo per descrivere tali eventi psicologici, diventa, a seguito di costanti ripetizioni, questo spazio funzionale della nostra coscienza, o spazio mentale. Considero lo spazio mentale come la caratteristica primaria della coscienza. E lo spazio che voi «vedete», o nel quale «fate introspezione», prima di scegliere, in questo preciso momento.

Ma chi compie l'atto del «vedere»? Chi quello della «introspezione»? Qui introduciamo l'analogia, la quale differisce dalla metafora per il fatto che il rapporto di similarità si instaura fra relazioni piuttosto che fra cose o azioni. Come il corpo con i suoi organi di senso (a cui ci si riferisce come «io») sta in rapporto con l'atto fisico del vedere, così si sviluppa automaticamente un analogo «io» in relazione a questo genere mentale di «vedere» nello spazio mentale. L'analogo «io» è la seconda più importante caratteristica della coscienza. Esso non

va confuso con il sé, che è oggetto della coscienza in uno sviluppo successivo. L'analogo «io» è privo di contenuto; è imparentato, a mio avviso, con l'io trascendentale di Kant. Come l'io corporeo può spostarsi nel proprio ambiente guardando questo o quello, così l'analogo «io» impara a «muoversi» nello spazio mentale «prestando attenzione a» o concentrandosi su una cosa o sull'altra.

Tutti i procedimenti della coscienza si fondano su tali metafore e analogie con il comportamento, producendo una matrice accurata e molto stabile. E in questo modo noi narratizziamo la simulazione analogica del comportamento reale, un aspetto ovvio della coscienza che sembra essere sfuggito alle precedenti analisi sincroniche della coscienza. Coscienza è disporre costantemente le cose in una narrazione, apporre un prima e un dopo a ogni evento. Questa caratteristica è un analogo dei nostri sé fisici che si spostano in un mondo fisico con la sua successività spaziale, che diventa la successività del tempo nello spazio mentale. Ciò dà origine alla concezione cosciente del tempo, che è un tempo spazializzato, in cui localizziamo gli eventi e quindi le nostre vite. È impossibile essere coscienti del tempo in qualunque altro modo se non come di uno spazio.

La definizione connotativa basilare della coscienza è così un analogo «io» che narratizza in uno spazio mentale funzionale. La definizione denotativa è, come già era per Descartes, Locke e Hume, ciò che è suscettibile di introspezione.

Il mio elenco di caratteristiche non vuole essere esauriente o esclusivo. Non intendo neanche considerarle come aspetti universali della coscienza in ogni luogo. Visti gli enormi divari culturali nel mondo di oggi, proprio come in quello del passato, mi sembra irragionevole pensare che le caratteristiche e i tratti distintivi della coscienza possano essere ovunque gli stessi.

Così com'è, l'elenco che ho presentato è, a mio avviso, incompleto. Bisognerebbe aggiungere almeno due altre caratteristiche: la *concentrazione*, che è l'analogo dell'attenzione

sensoriale, ⁴⁰⁹ e la *soppressione*, con la quale smettiamo di essere coscienti di pensieri fastidiosi – l'analogo comportamentale della ripugnanza, del disgusto, o semplicemente del distogliersi da ciò che infastidisce, nel mondo reale.

Vorrei approfittare di questa occasione anche per fare alcuni commenti su ciò che in questo libro è chiamato «conciliazione» o «compatibilizzazione» e che ha lasciato perplessi alcuni lettori. A rischio di aumentare ancora di più la confusione, vorrei sostituirvi *concordanza*., che è un termine di Whewell, più adatto a esprimere il significato, da me inteso, di processi mentali che rendono le cose compatibili l'una con l'altra.
⁴¹⁰ Mentre questo fatto non è così ovvio nella vita da svegli, diventa estremamente importante nei sogni. In origine, sui sogni avevo scritto due capitoli da inserire nel presente volume, ma i miei editori osservarono che questo era già molto più lungo del previsto, e suggerirono che fosse più ragionevole conservarli per il mio prossimo libro – che spero compaia fra alcuni anni.⁴¹¹

Talvolta si rimprovera agli psicologi, e a ragione, la consuetudine di reinventare la ruota, ma di farla quadrata, per chiamarla poi «una prima approssimazione». Esiterei nel convenire che questo sia vero per gli sviluppi che ho appena abbozzato, ma per la verità mi piacerebbe chiamarli una prima approssimazione. La coscienza non è argomento semplice, e non si dovrebbe parlarne come se lo fosse. Non ho neppure accennato alle differenti modalità della narratizzazione cosciente, come quella verbale (avere conversazioni immaginarie – di sicuro la modalità più frequente in me), quella percettiva (immaginare scene), comportamentale (immaginare se stessi mentre si fa qualcosa), fisiologica (sorvegliare la nostra stanchezza o il disagio o il desiderio), o musicale (immaginare musica), che sembrano tutte ben distinte, dotate di proprietà specifiche. Tali modalità hanno ovviamente substrati neurali diversi, indicanti la complessità di ogni possibile forma di neurologia della coscienza.

2. La mente bicamerale

La seconda delle ipotesi principali è che, prima della coscienza, vi fosse una mentalità differente, basata su allucinazioni verbali. Penso che le prove a suo favore siano schiaccianti. Dovunque ci rivolgiamo, nell'antichità, troviamo qualche tipo di prova a sostegno, vuoi in testi letterari vuoi in manufatti archeologici. Indipendentemente da questa teoria, perché ci sono dèi? Perché ci sono religioni? Perché tutta la letteratura antica sembra vertere sugli dèi e provenire solitamente dagli dèi?

E perché, poi, abbiamo allucinazioni verbali? Prima della pubblicazione di questo libro, non si prestava molta attenzione al fenomeno delle allucinazioni verbali, eccetto che come indicatori primari di schizofrenia. Ma da allora una profusione di studi ha mostrato che l'incidenza di esse è molto più estesa di quanto si pensasse in precedenza. Quasi un terzo delle persone normali sente prima o poi delle voci, in stato di allucinazione. I bambini sentono voci provenienti da compagni di gioco immaginari o, per meglio dire, figurati in stato di allucinazione. Di recente si è scoperto che i tetraplegici dalla nascita, che in vita loro non hanno mai parlato né si sono mai mossi e che sono spesso considerati come «vegetali», non solo capiscono perfettamente la lingua, ma sentono anche delle voci, che considerano come Dio.⁴¹² Al complesso di tali studi attribuisco importanza in quanto mi mostrano con chiarezza che in tutti noi c'è una base genetica per tali allucinazioni, e che questa si era probabilmente evoluta nel genoma umano sin dal tardo Pleistocene, per poi divenire la base della mente bicamerale.

3. La datazione

La terza ipotesi generale è che la coscienza fu appresa solo

dopo il crollo della mente bicamerale. Credo che questo sia vero, che l'angoscia di non sapere che cosa fare nel caos risultante dalla perdita degli dèi fornì le condizioni sociali che poterono sfociare nella invenzione di una nuova mentalità da sostituire alla vecchia.

Ma qui ci sono due possibilità. Una versione debole della teoria asserirebbe che, sì, la coscienza si fonda sul linguaggio, ma, invece di essere un fenomeno così recente, ebbe inizio proprio con il sorgere del linguaggio, forse anche prima della civilizzazione, diciamo all'incirca nel 12000 a.C., press'a poco con l'inizio della mentalità bicamerale di udire voci. Entrambi i sistemi mentali sarebbero potuti procedere assieme, fino a che la mente bicamerale divenne scomoda e fu abbandonata, lasciando la coscienza da sola come veicolo delle decisioni umane. Questa è una posizione estremamente debole, poiché essa potrebbe spiegare quasi tutto, ed è pressoché inconfutabile.

La versione forte è di maggiore interesse ed è quale l'ho enunciata nell'introdurre il concetto di mente bicamerale. Essa stabilisce una data sorprendentemente vicina per l'ingresso nel mondo di questa straordinaria privatezza di eventi non manifesti che chiamiamo coscienza. La data differisce un po' da un luogo all'altro del mondo, ma nel Medio Oriente, dove la civiltà bicamerale ebbe inizio, la data è all'incirca il 1000 a.C.

Questa datazione, a mio avviso, può essere individuata nelle testimonianze provenienti dalla Mesopotamia, dove il disgregarsi della mente bicamerale, cominciato attorno al 1200 a.C., è ben evidente. Esso fu dovuto alle caotiche disfunzioni sociali, alla sovrappopolazione e probabilmente al successo della scrittura nel rimpiazzare le modalità orali di comando. Questa disgregazione diede origine a molte pratiche che ora chiameremmo religiose, e che furono sforzi per reintegrare le voci perdute degli dèi, ad esempio la preghiera, il culto religioso, e soprattutto i molti tipi di divinazione, così come li ho descritti, i quali rappresentano modi nuovi di prendere decisioni nella

convinzione di ritornare alle direttive degli dèi per semplice analogia.

Oggi non darei all'esplosione di Tera lo stesso rilievo che le, diedi nel capitolo 3 del Libro II; ma che essa provocò proprio lo smembramento della teocrazia nel Medio Oriente, e quindi le condizioni per l'apprendimento di una mentalità non allucinatoria, è, a mio avviso, un'ipotesi ancora convincente. In generale, però, preferirei mettere in rilievo che il successo di una civiltà agricola e teocratica porta con sé sovrappopolazione, e quindi i germi della propria dissoluzione. Questo è quanto ci suggeriscono, almeno, le civiltà dell'America Centrale, dove la relativa rapidità dell'ascesa e della caduta delle civiltà, con il conseguente abbandono dei complessi di templi, è in contrasto con la durata millenaria di altre civiltà in regioni più antiche del mondo.

Ma tutto questo è la coscienza, o è il concetto di coscienza? Si tratta della ben nota critica «uso-menzione», che è stata avanzata contro Hobbes e altri, così come contro la presente teoria. Non stiamo confondendo, qui, il concetto di coscienza con la coscienza stessa? La mia risposta è che le stiamo fondendo, che sono la stessa cosa. Come ha fatto notare Dan Dennett in una recente discussione sulla teoria,⁴¹³ ci sono molti esempi di identità fra uso e menzione. Il concetto di baseball e il baseball sono la stessa cosa. Oppure quello di soldi, o di legge, o di bene e male. Oppure il concetto di questo libro.

4. Il doppio cervello

Quando in una qualsiasi discussione, o persino nel pensiero, possiamo usare termini spaziali – nel «localizzare» un problema o nel «situare» una difficoltà in un ragionamento – come se tutto ciò che esiste fosse un terreno che si estende davanti a noi, ci sembra di raggiungere un senso di chiarezza. La

ragione di questa pseudo-chiarezza (come la si dovrebbe chiamare) sta nella natura spaziale della coscienza. Così, nel localizzare le funzioni in parti differenti del cervello ci sembra di essere investiti da un'ulteriore ondata di chiarezza sul loro conto – giustificata o no che sia.

Nel periodo in cui scrivevo quella parte del libro, negli anni Sessanta, c'era poco interesse nei confronti dell'emisfero destro. Ancora fino al 1964, alcuni famosi neuroscienziati sostenevano che l'emisfero destro non svolgesse alcun compito, avanzando l'ipotesi che fosse come una ruota di scorta. Ma da allora in poi abbiamo assistito a un'esplosione di scoperte sulla funzione dell'emisfero destro, tali da condurre, temo, a una divulgazione che rasenta alcuni degli stridenti eccessi di discussioni simili sul funzionamento asimmetrico degli emisferi nell'ultima parte del secolo scorso⁴¹⁴ e anche in questo secolo.⁴¹⁵

Ma i risultati principali, anche se presi con cautela, concordano in genere con ciò che ci si potrebbe aspettare di trovare nell'emisfero destro sulla base dell'ipotesi bicamerale. La più significativa di tali scoperte è che l'emisfero destro è quello che elabora l'informazione in maniera sintetica. È ormai risaputo, grazie a sempre più numerosi studi, che l'emisfero destro è di gran lunga prevalente sul sinistro in attività come associare cubetti recanti figure (Kohs Block Design Test, o «test del mosaico»), parti di facce, accordi musicali,⁴¹⁶ e tali funzioni sintetiche erano proprio quelle degli dèi ammonitori nel mettere assieme le civiltà.

A questo punto il lettore avrà indovinato che è possibile fare un esperimento per certi aspetti cruciale. Poiché ho supposto che le allucinazioni verbali udite dagli schizofrenici e da altri siano simili a quelle una volta udite dai popoli bicamerali, perché non verificare questa ubicazione cerebrale delle voci nel lobo temporale destro con una delle nuove tecniche che consentono di ricavare immagini del cervello, sottoponendovi pazienti che stanno avendo delle allucinazioni? Questo tentativo è stato fatto,

di recente, con la glucografia cerebrale mediante tomografia a emissione di positroni – una tecnica molto difficile. I risultati hanno dimostrato che nel lobo temporale destro c'era più forte assorbimento di glucosio (e quindi una maggiore attività) quando il paziente sentiva delle voci.⁴¹⁷

Vorrei far notare che le quattro ipotesi sono separabili. L'ultima, ad esempio, potrebbe essere sbagliata (almeno nella versione semplificata che ne ho presentato) e le altre vere. I due emisferi del cervello non sono la mente bicamerale, ma il suo modello neurologico attuale. La mente bicamerale è una mentalità arcaica che si rivela nelle letterature e nei manufatti dell'antichità.

L'ultima riga del Libro III dà l'impressione di essere un giudizio pesantemente conclusivo. Lo è. Ma è anche l'inizio, il dischiudersi, della natura umana come noi la conosciamo e sentiamo profondamente, perché consapevolmente, in noi stessi, con tutte le sue vicissitudini, luci e ombre. La documentazione permette di osservarlo con la massima chiarezza nella Grecia della prima metà del primo millennio a.C., dove il cambiamento può davvero essere chiamato *l'esplosione cognitiva*.

Alla coscienza si accompagna un'accresciuta importanza della spazializzazione del tempo, e parole nuove per quella spazializzazione, come *chronos*. Ma dire questo è dire troppo poco. Si tratta di un'esplosione cognitiva in cui l'interazione fra la coscienza e la restante cognizione produce nuove capacità. Mentre gli esseri bicamerali sapevano che cosa facesse seguito a che cosa e dove essi si trovassero, e avevano aspettative comportamentali e capacità di riconoscimento sensoriale come tutti i mammiferi, gli esseri umani, ormai coscienti, possono «guardare» a un immaginario futuro con tutto il suo potenziale di terrore, gioia, speranza o ambizione, come se fosse già presente, e al passato, tristi per ciò che sarebbe potuto essere, o assaporando ciò che fu – quel passato che emerge attraverso il metaferente di uno spazio fra le cui lunghe ombre possiamo

muoverci in un nuovo e magico processo chiamato «ricordo» o «reminiscenza».

La memoria rievocativa (o memoria episodica, come è talvolta chiamata), ⁴¹⁸ in netto contrasto con il mantenimento delle abitudini (o memoria semantica), è nuova al mondo insieme con la coscienza. E poiché a uno spazio fisico nel mondo si può sempre ritornare, così sentiamo irrazionalmente – in qualche modo certi, assurdamente certi – che dovremmo essere in grado di fare ritorno a una relazione spesso lasciata incompiuta, a qualche momento o situazione dell'infanzia, a una rimpianta esplosione d'amore o a uno stato d'animo, oppure di disfare nell'inesistente spazio immaginario del passato una qualche azione tragica del caso.

Così abbiamo una vita e una durata coscienti, e possiamo scrutare nell'oscurità del domani in direzione del nostro morire. Con le pungenti sollecitazioni di Eraclito, nel VI secolo a.C. ⁴¹⁹ inventiamo parole nuove o piuttosto modificazioni di vecchie parole per denominare processi o simbolizzare azioni nel tempo, aggiungendo il suffisso *-sis*, ed esserne in questo modo coscienti: parole greche come *gnosis*, una forma di conoscenza; *genesis*, una forma di inizio; *emphasis*, un modo di mostrare; oppure *analysis*, un modo di sciogliere; o soprattutto *phronesis* che viene variamente tradotta come «intellezione», «pensiero», «comprensione» o «coscienza». Queste parole e i processi a cui si riferiscono sono nuovi nel VII e VI secolo a.C. ⁴²⁰

Il sé

Nel corso di questa nuova durata della vita, mettendo insieme eventi simili o parti di essi, inferenze da quello che gli altri dicono che noi siamo e da quello che possiamo dire noi stessi sulla base della nostra coscienza di ciò che abbiamo fatto, arriviamo a costruire o a inventare, su base permanente, in noi

stessi e negli altri, un sé. Il vantaggio di un'idea del proprio sé è quello di aiutarci a capire che cosa possiamo o non possiamo, dobbiamo o non dobbiamo fare. Gli individui bicamerali avevano identità stabili, nomi a cui essi o altri potevano associare epiteti, ma tale identità verbale costituisce una forma di comportamento di gran lunga meno profonda di quel sé coscientemente costruito, sebbene mutevole, vulnerabile e guardingo, che vacillando ci guida attraverso le alternative del vivere in modo cosciente.

In particolare riguardo al sé, ma anche riguardo a tutta l'insidiosa terminologia sulla mente, dobbiamo guardarci dai rischi della polisemia o della confusione omonimica o multireferenziale (come l'ho chiamata altrove). Questo fenomeno è il risultato della crescita storica della maggior parte dei termini mentali: il referente di un termine cambia di solito con l'aggiunta di nuovi referenti coscienti, fino a che il termine diventa davvero multireferenziale. «Sé» è un buon esempio. In origine la parola (o la parola corrispondente in una qualunque lingua) veniva probabilmente usata quale marcatore d'identità, come in tutti i suoi numerosi composti (dar-si lavoro, disciplinar-si e così via), o come quando diciamo che una mosca si lava. Ma con la frattale proliferazione e con il rafforzarsi della coscienza nel corso della storia, soprattutto dal XII secolo d.C. in poi, è venuto alla luce un referente molto diverso di «sé». Esso è la risposta alla domanda: «Chi sono?». La maggior parte degli psicologi sociali accetta questa denotazione di «sé».

Così, come John Locke afferma da qualche parte, ⁴²¹ se noi ci tagliamo un dito, non abbiamo diminuito il sé. Il corpo non è il sé. Uno dei primi critici del mio libro ha fatto riferimento al ben noto fatto che gli specchi erano in uso già in tempi molto antichi⁴²² e quindi quei popoli antichi possedevano una coscienza. Ma chi sta davanti a uno specchio non vede il proprio sé, anche se così dice; vede la propria faccia. La faccia non è il sé.

Siccome tale confusione è importante, e siccome ricorre di frequente nei fraintendimenti del mio libro, vorrei qui esporre brevemente i risultati di qualche altro studio. Messi di fronte a uno specchio, pesci, uccelli o mammiferi reagiscono nella maggior parte dei casi con totale disinteresse, o esibiscono comportamenti socievoli o aggressivi, e a volte attaccano l'immagine sullo specchio. Invece gli esseri umani e gli scimpanzè sono diversi: a loro gli specchi piacciono. Il comportamento dei bambini rispetto alla loro immagine sullo specchio attraversa quattro fasi. All'inizio la reazione è minima, poi sorridono, la toccano, emettono vocalizzi come se si trattasse di un altro bambino; segue una fase di esame e di attività ripetitiva, mentre osservano intenti l'immagine nello specchio; infine, quando il bambino ha ormai quasi due anni, si ha la reazione adulta verso l'immagine, come se fosse quella propria.⁴²³ Per questa fase finale, il test consiste nello spalmare con colore rosso il naso del bambino facendolo poi guardare in uno specchio, per vedere se il bambino si tocca il naso – cosa che egli fa prontamente, all'età di due anni.⁴²⁴

Ma l'interesse vero per questo fenomeno cominciò quando Gallup dimostrò che lo stesso esito poteva essere ottenuto con gli scimpanzè.⁴²⁵ Alcuni scimpanzè furono sottoposti ad anestesia totale, dopo ripetuti esperimenti con gli specchi. Poi venne dipinta su un sopracciglio o sulla parte superiore di un orecchio una vistosa macchia di colore rosso. Al risveglio, gli scimpanzè non prestavano alcuna attenzione ai segni marcati, mostrando così che non era presente alcuna stimolazione tattile locale. Ma quando fu portato uno specchio, gli scimpanzè, che avevano ormai una grande familiarità con la propria immagine speculare, immediatamente andarono a toccare la macchia di colore per toglierla o cancellarla, dando prova di riconoscere le immagini speculari di se stessi. Altri scimpanzè, che non avevano avuto alcuna esperienza di specchi, non reagirono allo stesso modo. Da qui l'affermazione che gli scimpanzè sono dotati di un sé, e di

capacità di autoriconoscimento. O, con le parole di uno dei maggiori e più esperti studiosi nel campo del comportamento animale: «I risultati forniscono una prova lampante dell'autoconsapevolezza degli scimpanzè».⁴²⁶

La conclusione non è corretta. Autoconsapevolezza di solito significa coscienza della nostra persona nel corso del tempo, un senso di chi siamo, delle nostre speranze e paure, mentre fantastichiamo su noi stessi in relazione agli altri. Noi non vediamo i nostri sé coscienti riflessi nello specchio, anche se in molti casi quell'immagine può divenire l'emblema del sé. Gli scimpanzè dell'esperimento, o il bambino di due anni, hanno appreso una relazione punto-a-punto fra l'immagine dello specchio e il corpo, per quanto sorprendente possa essere. Sfregare una macchia notata nello specchio non è essenzialmente diverso dallo sfregare una macchia notata sul corpo, senza uno specchio davanti. Non si mostra l'animale mentre immagina se stesso da qualche altra parte, o mentre pensa alla propria esistenza nel tempo, o mentre fa un'analisi introspettiva di qualche tipo – tutti segni, questi, di un sé cosciente.

Tale interpretazione, meno interessante e più primitiva, fu resa ancora più chiara da un ingegnoso esperimento eseguito nel laboratorio di Skinner.⁴²⁷ Con alcuni piccioni venne adottato essenzialmente lo stesso paradigma, salvo il fatto che furono necessarie, prima, sedute di addestramento specifico con lo specchio, mentre lo scimpanzè o il bambino negli esperimenti precedenti si erano, ovviamente, autoaddestrati. Ma dopo circa 15 ore di tale addestramento, un controllo accurato permise di scoprire che anche un piccione poteva servirsi di uno specchio per localizzare sul proprio corpo una macchia blu che non poteva vedere direttamente, sebbene non fosse mai stato esplicitamente addestrato a tale uso. E pochi fra noi saranno disposti a dire che un piccione ha un concetto di sé perché può essere addestrato in questo modo.

Dall'affetto all'emozione

Il nuovo tempo spazializzato, nel quale gli accadimenti e le esperienze potevano essere collocati, ricordati e anticipati, si risolve non solo nella costruzione cosciente di un sé, ma anche in una profonda alterazione delle nostre emozioni. Noi condividiamo con altri mammiferi un repertorio non molto ordinato di affetti il cui substrato neurale si è evoluto molto tempo fa per selezione naturale nel sistema limbico, all'interno del cervello. Qui vorrei menzionarne tre: la paura, la vergogna e l'accoppiamento. Nel procedere in questo modo voglio avvertire in anticipo il lettore che la terminologia costituisce, di nuovo, un problema, soprattutto in questo campo; anche la parola «affetto», che a me non piace usare perché viene troppo spesso confusa con «effetto» e suona strana ai non addetti ai lavori. Con «affetto» la psicologia intende designare un comportamento biologicamente organizzato che ha una specifica espressione anatomica e una specifica base biochimica, che svanisce con il passare del tempo. Ma con la coscienza, tutto questo cambia.

Chiamerò «emozione» questa coscienza di un affetto passato o futuro, poiché questo è il modo in cui la descriviamo. E quella che qui propongo è una teoria delle emozioni a due ordini per gli esseri umani moderni, distinti dall'uomo bicamerale e dagli altri animali. ⁴²⁸ Ci sono gli affetti fondamentali del modo di vita dei mammiferi e poi le nostre emozioni, le quali rappresentano la coscienza di tali affetti collocata all'interno di una identità nel corso di una vita, passata o futura; esse, si noti, non possiedono alcun meccanismo d'arresto biologicamente evoluto.

Dalla paura all'angoscia

Nella paura, c'è una classe di stimoli, solitamente

improvvisi e minacciosi, che trattengono l'animale o la persona dal comportamento in atto, spingono alla fuga e, nella maggior parte dei mammiferi sociali, producono specifiche espressioni del corpo e, all'interno, nel sangue, un innalzamento del livello di catecolammine, quali l'adrenalina e la noradrenalina. Questa è la ben nota reazione d'emergenza, che svanisce dopo pochi minuti se vengono rimossi l'oggetto o la situazione che destano paura.

Ma quando c'è la coscienza, nell'essere umano moderno, quando riandiamo con la memoria alle paure passate o ne immaginiamo di future, la paura ora è mescolata con il sentimento dell'angoscia. Se qui volessimo riecheggiare la teoria, delle emozioni di W. James e C. G. Lange, chiameremmo «angoscia» la conoscenza della nostra paura. Avvistiamo un orso, fuggiamo via impauriti, e proviamo angoscia. Ma questa, come ripetizione di una paura realmente provata, provoca parzialmente la reazione d'emergenza, almeno in forma debole. È la nuova capacità umana di formare immagini coscienti che può mantenere nella coscienza un analogo della situazione fonte di paura insieme con una risposta prolungata a essa. Il modo di disattivare questa reazione insieme con la sua base biochimica era – e a mio avviso rimane – un problema per gli esseri umani coscienti, soprattutto con l'innalzamento dei livelli di catecolammine e tutti i suoi effetti a lungo termine. A questo punto vorrei invitarvi a riflettere su quel che poteva significare, per un individuo del lontano primo millennio a.C., provare tali angosce che non avevano un proprio meccanismo innato d'arresto e prima che gli esseri umani apprendessero processi coscienti di pensiero per fare questo.

Ciò è dimostrato dal famoso incidente riferito da Erodoto quando narra della prima rappresentazione di una tragedia ad Atene. La tragedia, che fu rappresentata una sola volta, era *La presa di Mileto* di Frinico, e descriveva il sacco della città ionica da parte dei Persiani nel 494 a.C. – cioè l'anno precedente. La reazione del pubblico fu così esasperata che l'intera città di Atene

si fermò per parecchi giorni; Frinico fu esiliato, per non essere mai più nominato, e la sua tragedia fu bruciata.

Dalla vergogna al senso di colpa

Il secondo affetto biologico che voglio prendere in considerazione qui è la vergogna. Dato che è un affetto socialmente evocato, di rado è stato oggetto di studi sperimentali, sia negli animali sia negli esseri umani. È un affetto complesso, i cui stimoli scatenanti sono connessi con il mantenimento di relazioni gerarchiche negli animali altamente sociali, e rappresenta la risposta di sottomissione a un rifiuto da parte della gerarchia sociale. Tale forma di vergogna biologica è visibile come meccanismo di controllo nei gruppi di carnivori, ma è molto più evidente fra i Primati, in particolare negli esseri umani. Sembriamo vergognarci di parlare della vergogna e, da adulti, siamo poi così condizionati da quella provata nel passato, a tal punto limitati a una gamma ristretta di comportamenti socialmente accettabili, che essa trova rare occasioni di manifestarsi.

Ma ripensiamo alla nostra infanzia, al profondo e lancinante trauma di essere rifiutati dal gruppo dei nostri pari, alla paura di varcare in maniera inopportuna il confine fra il dominio privato e la sfera della reputazione pubblica, al tormento dei piccoli incidenti (soprattutto connessi a funzioni sessuali o escretorie) occorsi in bagno ad altri o a noi stessi; ma anche, in forme più blande, al voler vestire allo stesso modo degli altri bambini, ricevere altrettanti regali e bigliettini amorosi, essere promossi con gli altri, o avere genitori che siano uguali in ricchezza, salute e promesse sociali ai genitori degli altri; al non voler essere picchiati o presi in giro dagli altri; talvolta anche al desiderare riconoscimenti scolastici nella media quando si è invece superiori – qualunque cosa dia la certezza che si è ben

calati all'interno del proprio gruppo, al sicuro: ecco alcune delle influenze più potenti e profonde sul nostro sviluppo. L'espressione fisiologica della vergogna o dell'umiliazione comporta ovviamente l'arrossire, l'abbassare gli occhi e la testa; quella comportamentale, il sottrarsi semplicemente alla vista del gruppo. Purtroppo, nulla si sa riguardo alla base biochimica o neurologica.

Chi volesse provare la vergogna nella sua forma pura – questo trasgredire le aspettative degli altri – basta che si metta bene in vista in una strada affollata e cominci a scandire, a voce alta, il tempo in minuti e secondi sopra la testa di ognuno che passa, e lo faccia per 5 minuti – o fino a quando non lo trascinino via. Vergogna, ma non senso di colpa, poiché non ha commesso qualcosa che la sua società gli abbia insegnato a chiamare sbagliato.

E adesso si consideri che cosa apportano a questo affetto il ricordo cosciente e la capacità di creare immagini del futuro. In particolare, lo si consideri nel contesto del giusto e sbagliato etici quali si sono sviluppati come marcatori del comportamento dopo il crollo della mente bicamerale con la sua certezza delle direttive divine. Ciò che è sbagliato – o, in altre parole, il peccato – o anzi qualunque cosa che ci farebbe espellere dalla società se fosse risaputa, o che sembra farci espellere dalla società, può essere ripescata dal passato con la memoria e diventare oggetto di preoccupazione per il futuro. E questo è ciò che chiamiamo colpa. Nessuno prima del 1000 a.C. si sentì mai in colpa, anche quando la vergogna era il modo in cui gruppi e società mantenevano la coesione.

Per dare la prova che il senso di colpa in quanto opposto alla vergogna è un'emozione nuova di questo tempo, citerò una sola testimonianza: la ben nota storia di Edipo.⁴²⁹ Vi si fa riferimento in due versi dell'*Iliade* e in due versi dell'*Odissea*, che a mio avviso possiamo prendere come indicazione della vera storia quale era stata tramandata dall'epoca bicamerale. In

apparenza la storia narra di un uomo che uccise il padre e poi senza saperlo sposò la madre; così divenne re di Tebe e quindi ebbe parecchi figli-fratelli da sua madre. In seguito scoprì ciò che aveva fatto e di certo ne provò vergogna, poiché l'incesto era sempre stato un tabù, ma evidentemente superò quel senso di vergogna; da allora in poi visse una vita felice con la moglie-madre e qualche tempo dopo morì con le onoranze dovute a un re. Questa storia veniva scritta nell'800 a.C. circa, ma l'origine risaliva a parecchi secoli prima di quella data.

E poi, solo 400 anni più tardi, abbiamo la grande trilogia di Sofocle sul tema: un dramma su una colpa sconosciuta, ma così estrema che un'intera città è alla fame per tale causa; così sconvolgente che quando il reo scopre la propria colpa non è più degno di guardare il mondo, ed egli precipita i propri occhi nelle tenebre trafiggendoli con una spilla strappata dal seno della moglie-madre, ed è condotto via dalle sorelle-figlie, verso una morte mistica a Colono.

E ancora una volta, non c'è alcun meccanismo biologico per disfarsi del senso di colpa. Come riuscirvi è un problema; per risolverlo viene ora sviluppata una miriade di pratiche sociali apprese di riaccettazione: cerimonie con il capro espiatorio fra gli Ebrei (la parola che sta per «mandare via» si traduce adesso come «perdono»), il simile *pharmakos* fra i Greci (anche qui la parola *aphesis* per mandare via l'effetto del *pharmakos* diventa quella greca che sta per «perdono»), cerimonie di «purificazione» di vario tipo, il battesimo, il taurobolio, il pellegrinaggio alla Mecca, la confessione, il tashlik, la messa e naturalmente il sacrificio cristiano della croce, che toglie i peccati del mondo (si notino, in tutto questo, le metafore e le analogie). Anche cambiando la natura di Dio in un padre misericordioso.

E qui vorrei anche far notare che, mentre gli affetti sono di solito separati l'uno dall'altro, e suscitati da situazioni di tipo molto specifico, per specifici generi di risposta, le emozioni nella

coscienza non sono discrete, possono fondersi ed evocarsi l'un l'altra. Ho appena detto che, nel caso della colpa, possiamo essere preoccupati per future esperienze vergognose: questa è l'angoscia, e così abbiamo due emozioni, angoscia e colpa, che si presentano unite in un'emozione ancora più potente.

Dall'accoppiamento al «sesso»

Il terzo esempio che voglio prendere in considerazione è l'affetto dell'accoppiamento. Per alcuni versi è simile ad altri affetti, ma per certi altri se ne distingue nettamente. Gli studi condotti su animali mostrano che l'accoppiamento, al contrario di quanto vorrebbe il comune modo di pensare, non è una pulsione necessaria che si accresce come la fame o la sete, ma uno schema di comportamento elaborato che ha bisogno di stimoli molto particolari per avviarsi. Così nella maggior parte degli animali l'accoppiamento è limitato a certi, opportuni periodi dell'anno o del giorno, come pure a opportuni insiemi di stimoli presenti nel comportamento dell'altro individuo; oppure influiscono i ferormoni, le condizioni di luce, l'intimità, la sicurezza e molte altre variabili. Queste ultime includono l'enorme varietà di procedure di corteggiamento estremamente complicate che, per vantaggi evolutivi piuttosto sottili, sembrano in molti animali quasi concepite per prevenire l'accoppiamento più che per incoraggiarlo – come ci si potrebbe attendere da un'idea troppo semplificata del modo di operare della selezione naturale. Fra le scimmie antropoidi, a differenza che fra gli altri Primati, l'accoppiamento in habitat naturale avviene così di rado che questo lasciò sconcertati i primi etologi, i quali si chiedevano come si riproducessero queste specie massimamente simili agli uomini. Così è stato, forse, anche per l'uomo bicamerale.

Ma quando gli esseri umani possono essere coscienti del proprio comportamento nell'accoppiamento, possono ricordarlo

nel passato e immaginarlo nel futuro, ci troviamo in un mondo assai differente – e che, per la verità, ci sembra più familiare. Proviamo a immaginare che cosa sarebbe la nostra «vita sessuale» se non potessimo avere fantasie sessuali.

Quali sono le prove di questo cambiamento? Credo che gli studiosi del mondo antico converrebbero con me che le pitture murali e le sculture di quello che io chiamo il mondo bicamerale, cioè prima del 1000 a.C., sono caste: dipinti che mostrino riferimenti sessuali non se ne trovano quasi, sebbene vi siano alcune eccezioni. Ne offrono un buon esempio le innocenti pitture murali provenienti dalla bicamerale Tera, ora al secondo piano del Museo Nazionale di Atene.

Ma con il sopraggiungere della coscienza i resti di queste prime società greche (in Grecia le testimonianze parlano più chiaramente) sono tutt'altro che casti.⁴³⁰ A cominciare dalle pitture vascolari del VII secolo a.C., con la rappresentazione di satiri itifallici (un nuovo tipo di esseri semidivini), il sesso sembra essere diventato un interesse rilevante. E uso di proposito la parola «interesse», perché da principio non sembra trattarsi semplicemente di eccitazione pornografica. Per esempio" nell'isola di Deio c'è un tempio decorato da enormi erezioni falliche.

In tutta l'Attica le pietre di confine avevano la forma di quelle che si chiamano *erme*: un pilastro di pietra quadrato, alto circa quattro piedi, sormontato da una testa scolpita, di solito quella di Ermete, e recanti' all'altezza appropriata un pene eretto, Tunica altra caratteristica scolpita del pilastro. Non solo queste erme non erano fonte di riso, come sarebbe certamente per i bambini di oggi, ma erano considerate serie e importanti: nel *Simposio* di Platone è considerata sacrilegio «la mutilazione delle erme» da parte del generale ubriaco, Alcibiade, ed è chiaro che egli staccava quelle protuberanze con la sua spada, per tutta la città di Atene.

Falli eretti, di pietra o di altro materiale, sono stati ritrovati

in gran copia nel corso degli scavi. C'erano falli amuleto. Alcune pitture vascolari mostrano danzatrici nude che fanno oscillare un fallo in una cerimonia dionisiaca. Una iscrizione descrive i provvedimenti da prendere anche in tempo di guerra, per essere sicuri che la falloforia potesse essere condotta fin dentro la città senza pericolo. Le colonie erano obbligate a inviare falli ad Atene per le grandi feste in onore di Dioniso'. Anche Aristotele fa riferimento alle farse falliche o recite di satiri che in genere seguivano le rappresentazioni rituali delle grandi tragedie.

Se fosse tutto qui, si potrebbe anche essere d'accordo con le prime interpretazioni vittoriane, secondo cui questo fallicismo rappresentava semplicemente un rito oggettivo di fecondità. Ma le testimonianze derivanti dall'effettivo comportamento sessuale, dopo l'avvento della immaginazione cosciente, parlano in maniera diversa. Nel IV secolo a.C. i bordelli, istituiti – si crede – da Solone, erano dappertutto e di ogni tipo. Le pitture vascolari raffigurano ogni possibile comportamento sessuale, dalla masturbazione alla bestialità ai terzetti umani, così come l'omosessualità in tutte le forme possibili.

Quest'ultima cominciò a diffondersi solo in questo periodo, in seguito, a mio parere, alla nuova capacità umana di fantasticare, come pure ad altri cambiamenti. Dai poemi omerici l'omosessualità è del tutto assente. Ciò è contrario a quanto alcune recenti interpretazioni freudiane e anche taluni riferimenti classici di questo periodo (soprattutto dopo la proscrizione fattane nelle *Leggi* da Platone, in quanto contraria alla *physis* o natura), alla ricerca di un'autorizzazione dell'omosessualità in Omero, hanno proiettato sul forte legame fra Achille e Patroclo.

E ancora una volta vorrei che, riferendosi a 2500 anni fa, quando gli esseri umani furono per la prima volta coscienti e poterono per la prima volta fantasticare sul sesso, si prendesse in considerazione il problema di come essi appresero a controllare il comportamento sessuale per avere una società stabile. Soprattutto a causa del fatto che i tessuti erettili nel maschio sono

più prominenti che nella femmina, e che la retroazione che segue erezioni anche parziali favorirebbe il prolungamento delle fantasie sessuali (un processo chiamato *rinforzo*), potremmo aspettarci che questo fosse un problema più maschile che femminile. Forse i costumi sociali che vennero in uso per tale controllo portarono a una maggiore separazione sociale dei sessi (che ormai all'epoca di Platone era di certo evidente), come pure a un rafforzamento del dominio maschile. In questa prospettiva, possiamo pensare alle odierne società musulmane ortodosse, dove una caviglia femminile scoperta o una ciocca di capelli è contro la legge religiosa.

Sono pronto ad ammettere che ci sono ampi vuoti nelle testimonianze a sostegno di ciò che affermo. E naturalmente ci sono altri affetti, come la rabbia che diventa il nostro odio, o più positivi, come l'eccitazione che diventa gioia con il tocco magico della coscienza, o il sentimento filiale divenuto amore nella coscienza. Ho scelto l'angoscia, il senso di colpa e il sesso come quelli più rilevanti dal punto di vista sociale. I lettori di fede freudiana noteranno che le loro teorizzazioni potrebbero prendere le mosse da qui. Spero che queste ipotesi possano fornire a storici più competenti di me un nuovo modo di considerare questo importantissimo periodo della storia umana, in cui veniva formandosi per la prima volta tanta parte di ciò che consideriamo come psicologia e personalità moderne.

C'è ancora tanto da fare, tanti recessi e insenature della storia e della teoria da esplorare. Ripercorrere le tracce delle mentalità arcaiche è un processo in corso, che condurrà e sta già conducendo a nuove intuizioni e scoperte. Io non conosco il cinese, e perciò nel mio libro non ho potuto esaminare quel settore di dati. Ma sono contento che il mio collega Michael Carr, che è un esperto di antichi testi cinesi, stia ponendo rimedio alla lacuna in una serie di scritti definitivi.⁴³¹ Qui la datazione è approssimativamente la stessa che in Grecia, il che ha indotto alcuni storici a chiamare «età assiale» questo periodo.

Parecchi studiosi hanno esplorato le ramificazioni della teoria nella letteratura: in particolare Judith Weissman, autrice di un libro dal titolo provvisorio *Vision, Madness, and Morality: Poetry and the Theory of the Bicameral Mind*,⁴³² che è in via di completamento; Thomas Posey, che sta proseguendo i suoi studi delle allucinazioni verbali; Ross Maxwell, impegnata in ulteriori studi storici, e molti altri, come D. C. Stove,⁴³³ che ringrazio per il loro sostegno e incoraggiamento.

J.J.

NOTE

- 1) Diels-Kranz, 22 B 45. ↵
- 2) *Confessioni*, IX, 4; X, 8. ↵
- 3) Per una formulazione di questo effetto si veda G. H. Lewes, *The Physical Basis of Mind*, Trübner, London, 1887, p. 365. ↵
- 4) I due testi sono, rispettivamente, di Margaret Floy Washburn, una seguace di Titchener, e di Alfred Binet. Il vero classico per quanto riguarda i primi animali evolutisi è H. S. Jennings, *Behavior of the Lower Organisms*, Macmillan, New York, 1906. ↵
- 5) Poiché un lombrico «si contorce» in seguito alla semplice stimolazione del contatto con una mano è meglio compiere l'esperimento usando una lametta da barba e con il lombrico posto su terreno solido o su un'asse di legno. Gli increduli e ultrasensibili, per sopprimere il loro orrore, tengano presente che così facendo si incrementa la popolazione dei lombrichi (e quindi anche quella dei pettirossi), giacché entrambe le estremità del lombrico si rigenerano. ↵
- 6) Per la discussione più recente del problema, importante ma metodologicamente difficile, dell'evoluzione dell'apprendimento si veda il Thorndike Centenary Address di E. Bitterman, *The comparative analysis of learning*, in «*Science*», 188, 1975, pp. 699-709. Altri riferimenti si trovano in R. A. Hinde, *Animal Behavior*, McGraw-Hill, New York, 2^a ed., 1970, soprattutto alle pp. 658-63 [trad. it. *Il comportamento degli*

animali, *Edagricole, Bologna, 1980*]. ↵

7) La dimostrazione di tale continuità fu l'obiettivo della seconda grande opera di Darwin, *L'origine dell'uomo*. ↵

8) Alfred Russel Wallace, *Darwinism, an Exposition of the Theory of Natural Selection*, Macmillan, London, 1889, p. 475; si veda anche, sempre di Wallace, *Contributions to the Theory of Natural Selection*, Macmillan, London, 1870, cap. x. ↵

9) Shadworth Hodgson, *The Theory of Practice*, Longmans Green, London, 1870, vol. I, p. 416. ↵

10) E le volizioni sono solo *simboli* di stati cerebrali. T. H. Huxley, *Collected Essays*, Appleton, New York, 1896, vol. I, p. 244. ↵

11) William James, *Principles of Psychology*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1890, vol. I, cap. v [trad. it. *Principi di psicologia*, Principato, Milano, 1965]; ma si veda anche William McDougall, *Body and Mind*, Methuen, London, 1911, capp. XI e XII. ↵

12) La citazione qui è da H. S. Jennings e la parafrasi da C. Judson Herrick. Per queste e altre reazioni all'evoluzione emergente, si veda F. Mason, *Creation by Evolution*, Duckworth, London, 1928, e W. McDougall, *Modern Materialism and Emergent Evolution*, Van Nostrand, New York, 1929. ↵

13) Per un'esposizione meno *ad hominem* degli inizi del behaviorismo, si veda John C. Burnham, *On the origins of behaviorism*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 4, 1968, pp. 143-51. E per una buona discussione si veda Richard Herrnstein, *Introduction to John B. Watson's Comparative Psychology*, in *Historical Conceptions of Psychology*, a cura di M. Henle, J. Jaynes e J. J. Sullivan, Springer, New York, 1974, pp. 98-115. ↵

14) Lo sfortunato soggetto degli esperimenti di Watson sulla paura condizionata. ↵

15) Ho esaminato più diffusamente questo argomento

nell'articolo *The problem of animate motion in the seventeenth century*, in «Journal of the History of Ideas», 31, 1970, pp. 219-34. ↵

16) Si veda H. W. Magoun, *The Waking Brain*, Thomas, Springfield, 111., 1958. ↵

17) Un sistema migliore per osservare la macchia cieca è il seguente: si prendono due pezzetti di carta di circa tre centimetri quadrati e, tenendoli a circa mezzo metro di distanza davanti a sé, se ne fissa uno con un occhio e si muove l'altro verso l'esterno dalla stessa parte finché non scompare. ↵

18) In inglese *non-spot*. *Spot* significa non solo «macchia», ma anche «luogo», «posto», «punto». ↵

19) Tranne quando la causa della cecità è cerebrale. Per esempio, soldati feriti in una delle due aree occipitali della corteccia, con distruzione di grandi parti del campo visivo, non sono coscienti di alcuna alterazione nella loro visione. Se guardano davanti a sé, hanno l'illusione di avere una visuale completa, proprio come noi. ↵

20) Questo esempio fu usato, con espressioni simili, da W. B. Carpenter per illustrare la sua «cerebrazione inconscia», probabilmente la prima formulazione importante di questa idea fatta nell'Ottocento. Essa fu descritta per la prima volta nella quarta edizione del suo *Human Physiology* nel 1852, ma più diffusamente nelle sue opere seguenti, per esempio nell'influente *Principles of Mental Physiology*, Kegan Paul, London, 1874, libro II, cap. xiii. ↵

21) Chi scrive ha l'abitudine di improvvisare al pianoforte e ottiene i risultati migliori quando, nell'inventare nuovi temi e sviluppi, non è cosciente dell'esecuzione in quanto tale, quando è in uno stato come di sonnambulismo, cosciente di ciò che suona solo come se si trattasse di un'altra persona. ↵

22) Si veda, a questo proposito, la discussione di Robert S. Woodworth in *Psychological Issues*, Columbia University Press, New York, 1939, cap. vii. ↵

23) Esempio tratto dalla stimolante discussione di Donald Hebb, *The Mind's Eyes*, in «Psychology Today», 2, 1961. ↵

24) Max Muller, *The Science of Thought*, Longmans Green, London, 1887, pp. 78 sg. Eugenio Rignano, in *The Psychology of Reasoning*, Harcourt Brace, New York, 1923, pp. 108 sg. [ed. orig. *Psicologia del ragionamento*, Zanichelli, Bologna, 1920], fa una critica simile alla mia. ↵

25) Le *strutture aptiche* sono la base neurologica di attitudini composte da un paradigma aptico innato per l'individuo ma creato dall'evoluzione, più i risultati dell'esperienza nello sviluppo. Questo termine è l'argomento centrale di un mio saggio inedito, e con esso mi propongo di sostituire parole problematiche come *istinti*. Le strutture aptiche sono organizzazioni del cervello, sempre parzialmente innate, che rendono l'organismo atto a comportarsi in un certo modo in presenza di certe condizioni. ↵

26) G. A. Kimble, *Conditioning as a function of the time between conditioned and unconditioned stimuli*, in «Journal of Experimental Psychology», 37, 1947, pp. 1-15. ↵

27) Questi studi sono stati eseguiti da Gregory Razran e sono discussi nel suo *Mind in Evolution*, Houghton Mifflin, Boston, 1971, p. 232. T. A. Ryan, *Intentional Behavior*, Ronald Press, New York, 1970, pp. 235 sg., ne fa una discussione critica a proposito dell'intero problema dell'apprendimento non intenzionale. ↵

28) W. F. Book. *The Psychology of Skill*, Gregg, New York, 1925. ↵

29) Procedimento sviluppato negli Stati Uniti per l'esame dell'apprendimento motorio e consistente nel seguire con un'asta una macchia più o meno grande che si muove in cerchio. ↵

30) H. L. Waskom, *An experimental analysis of incentive and forced application and their effect upon learning*, in «Journal of Psychology», 2, 1936, pp. 393-408. ↵

31) J. Greenspoon, *The reinforcing effect of two spoken*

sounds on the frequency of two responses, in «American Journal of Psychology», 68, 1955, pp. 409-16. In proposito ci sono però numerose controversie, particolarmente per quanto concerne l'ordine e la formulazione delle domande dopo l'esperimento. In taluni casi può esserci anche una sorta di tacito accordo fra soggetto e sperimentatore. Si veda Robert Rosenthal, *Experimenter Effects in Behavioral Research*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1966. In questa controversia io ritengo attualmente, d'accordo con Postman, che l'apprendimento ha luogo *prima* che il soggetto diventi cosciente della contingenza di rinforzo, e che addirittura non si perviene alla coscienza se non si è avuto un apprendimento. Si veda L. Postman e L. Sassenrath, *The automatic action of verbal rewards and punishment*, in «Journal of General Psychology», 65, 1961, pp. 109-36. ↵

32) W. Lambert Gardiner, *Psychology: A Story of a Search*, Brooks-Cole, Belmont, Cai., 1970, p. 76. ↵

33) R. F. Hefferline, B. Keenan, R. A. Harford, *Escape and avoidance conditioning in human subjects without their observation of the response*, in «Science», 130, 1959, pp. 1338 sg. Un altro studio che illustra in modo molto chiaro l'apprendimento inconscio di soluzioni è J. D. Keehn, *Experimental studies of the unconscious: operant conditioning of unconscious eye blinking*, in «Behavior Research and Therapy», 5, 1967, pp. 95-102. ↵

34) K. Marbe, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil, eine Einleitung in die Logik*, Engelmann, Leipzig, 1901. ↵

35) H. J. Watt, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens*, in «Archiv für die Geschichte der Psychologie», 4, 1905, pp. 289-436. ↵

36) Occorre distinguere fra i termini *set*, *tendenza determinante* e *struzione*. *Set* è il termine più comprensivo, essendo una struttura aptica impegnata che nei mammiferi può

andare da una componente limbica generale di disposizione a una componente corticale specifica di una tendenza determinante, la cui parte finale, negli esseri umani, è spesso una struzione. ↵

37) Tali casi furono riconosciuti molto presto come non coscienti e furono chiamati «inferenza automatica» o «buonsenso». Discussioni di questi argomenti si trovano in Sully, Mill e altri psicologi dell'Ottocento. ↵

38) Citato in Robert S. Woodworth, *Experimental Psychology*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1938, p. 818. ↵

39) Citato in Jacques Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Princeton University Press, Princeton, 1945, p. 15. ↵

40) Henri Poincaré, *Mathematical Creation*, in *The Foundations of Science*, The Science Press, New York, 1913, p. 387. ↵

41) È così evidente che gli scritti attribuiti ad Aristotele non furono scritti dalla stessa mano, che io preferisco questa designazione. ↵

42) Si rendono con *metaferendo* e *metaferente* i due termini *metaphrand* e *metaphier* conati dall'Autore sull'esempio di *multiplicand* («moltiplicando») e *multiplier* («moltiplicatore»). Analogamente più avanti *paraphrand* e *paraphier* saranno resi con *paraferendo* e *paraferente*. ↵

43) Questa distinzione non è identica connotativamente a quella fra «tenore» e «veicolo» di I. A. Richards, in *Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1936, pp. 96, 120 sg. [trad. it. *Filosofia della retorica*, Feltrinelli, Milano, 1967]. E neppure a quella di Christine Brooke-Rose fra termini «propri» e «metaforici», che hanno un sapore troppo letterario. Della Brooke-Rose si veda *A Grammar of Metaphor*, Seeker and Warburg, London, 1958, il cui primo capitolo è una buona introduzione storica all'argomento. ↵

44) Si veda S. Glucksberg, R. M. Krauss e R. Weisberg, *Referential communication in nursery school children: method and some preliminary findings*, in «Journal of Experimental Child Psychology», 3, 1966, pp. 333-42. ↵

45) Si veda Ashley Montagu, *Touching*, Columbia University Press, New York, 1971 [trad. it. *Il linguaggio della pelle*, Garzanti, Milano, 1989]. ↵

46) Parafrasi da Phillip Wheelwright, *The Burning Fountain*, Indiana University Press, Bloomington, Ind., 1954. ↵

47) In inglese *analog*. Per *analog* come aggettivo si è preferito coniare un *analogale*, dato il diverso uso italiano di *analogico*. ↵

48) Si tratta della poesia *Mossbawn (for Mary Heaney)* di Seamus Heaney, in *North*, Faber & Faber, London, 1974. ↵

49) Le differenze e i mutamenti individuali nelle selezioni secondo l'età o le condizioni di salute sono un oggetto di studio estremamente interessante. Per esempio, se siamo depressi o sofferenti, le nostre selezioni del mondo nella coscienza mutano notevolmente. ↵

50) V. R. d'A. Desborough, *The Last Mycenaeans and Their Successors: An Archeological Survey, c. 1200-c. 1000 B. C.*, Clarendon Press, Oxford, 1964. ↵

51) Bruno Snell, *The Discovery of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953 [trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1982]. Ero già molto avanti nell'elaborazione delle idee e del materiale di questo capitolo quando venni a conoscenza del lavoro parallelo di Snell sulla lingua omerica. Le nostre conclusioni sono però assai diverse. ↵

52) Di opinione contraria è E. R. Dodds nel suo superbo libro *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1968 [trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978]. ↵

53) Per esempio da Maurice Bowra, in *Tradition and*

Design in the Iliad, Clarendon Press, Oxford, 1930, p. 222. ↵

54) Fra gli altri, Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Norton, New York, 1964 [trad. it. *Religiosità greca*, Sansoni, Firenze, 1961]. ↵

55) Si veda Milman Parry, *Collected Papers*, Oxford University Press, New York, 1971. Desidero ringraziare Randall Warner e Judith Griessman per aver discusso con me alcuni di questi punti. ↵

56) M. C. F. Ventris e J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973. Un compendio di questo materiale e dei suoi rapporti con i reperti archeologici si trova in T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, Methuen, London, 1958. ↵

57) Attingo qui da Walter Leaf, *A Companion to the Iliad*, Macmillan, London, 1892, pp. 170-73. ↵

58) Anche Leaf, *A Companion to the Iliad*, cit., p. 356, considera spuri questi due passi. ↵

59) Si potrebbe anche fare un'ulteriore analisi, con datazione delle varie parti del poema riunitesi via via, come pensano alcuni studiosi, attorno al poema centrale, molto più breve, e dimostrare poi che la frequenza dei passi in cui affiora la soggettività cresce quanto più recenti sono le interpolazioni. ↵

60) Devo l'idea di questo esempio al saggio ricco di intuizioni di Erwin W. Straus, *Phenomenology of Hallucinations*, in *Hallucinations*, a cura di L. J. West, Grune and Stratton, New York, 1962, pp. 220-32. ↵

61) Henry Sidgewick *et al.*, *Report on the census of hallucinations*, in «Proceedings of the Society for Psychical Research» 34, 1894, pp. 25-394. ↵

62) Un esempio di come non si deve procedere si trova in D. J. West, *A mass-observation questionnaire on hallucinations*, in «Journal of the Society for Psychical Research», 34, 1948, pp. 187-96. ↵

63) P. M. Lewinsohn, *Characteristics of patients with*

hallucinations, in «Journal of Clinical Psychology», 24, 1968, p. 423. ↵

64) P. E. Nathan, H. F. Simpson e M. M. Audberg, *A systems analytic model of diagnosis II. The diagnostic validity of abnormal perceptual behavior*, in «Journal of Clinical Psychology», 25, 1969, pp. 115-36. ↵

65) Eugen Bleuler, *Dementia Praecox or The Group of Schizophrenias*, International Universities Press, New York, 1950. Fra le altre fonti per i paragrafi che seguono sono le mie osservazioni e interviste con pazienti, le opere segnalate in nota alle pagine seguenti, vari capitoli in *Hallucinations*, a cura di L. J. West, cit., e diverse relazioni su casi clinici. ↵

66) Bleuler, *Dementia Praecox*, cit., pp. 97 sg. ↵

67) T. Hennell, *The Witnesses*, Davis, London, 1938, p. 182. ↵

68) Bleuler, *Dementia Praecox*, cit., p. 98. ↵

69) J. D. Rainer, S. Abdullah e J. C. Altshuler, *Phenomenology of Hallucinations in the Deaf in Origin and Mechanisms of Hallucinations*, a cura di Wolfram Keup, Plenum Press, New York, 1970, pp. 449-65. ↵

70) W. L. Sawrey e J. D. Weisz, *An experimental method of producing gastric ulcers*, in «Journal of Comparative and Physiological Psychology», 49, 1956, pp. 269 sg. ↵

71) J. V. Brady, R. W. Porter, D. G. Conrad e J. W. Mason, *Avoidance behavior and the development of gastro-duodenal ulcers*, in «Journal of the Experimental Analysis of Behavior», 1, 1958, pp. 69-72. ↵

72) J. M. Weiss, *Psychological Factors in Stress and Disease*, in «Scientific American», 226, 1972, p. 106 [trad. it. *Fattori psicologici nello stress e nelle malattie*, in «Le Scienze», 49, settembre 1972, pp. 34-43]. ↵

73) Hennell, *The Witnesses*, cit., pp. 181 sg. ↵

74) L. N. Jayson, *Mania*, Funk & Wagnalls, New York, 1937, pp. 1-3. ↵

75) Straus, *Phenomenology of Hallucinations*, in *Hallucinations*, a cura di L. J. West, cit., p. 229. ↵

76) Per chi fosse interessato ad approfondire questo argomento, suggerisco Edward T. Hall, *The Hidden Dimension*, Doubleday, New York, 1966 [trad. it. *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano, 1980'1] che sottolinea le differenze culturali, e Robert Sommer, *Personal Space: The Behavioral Basis of Design*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1969, che esamina in modo approfondito il comportamento spaziale. ↵

77) Seguo qui Wilder Penfield e Lamar Roberts, *Speech and Brain-Mechanisms*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1959, autorevole classico, anche se in parte superato con l'attuale esplosione delle conoscenze in questo settore. ↵

78) Joseph Bogen, con la sua consueta generosità, ha richiamato la mia attenzione sul carattere assai incerto delle prove circa le regioni localizzabili nell'area di Wernicke. Sono grato anche al mio ex allievo Stevan Harnad per discussioni preziose su molti di questi problemi. ↵

79) Non intendo asserire con ciò che la trasmissione bicamerale fosse l'unica funzione della commissura anteriore. Questa commissura connette la maggior parte dei due lobi temporali, fra cui buona parte della porzione posteriore della circonvoluzione temporale inferiore. Questa regione è alimentata da un forte sistema di fibre che decorrono dal lobo occipitale verso il basso e ha un'importanza centrale per le funzioni cognitive visive. Si veda E. G. Ettlinger, *Functions of the Corpus Callosum*, Little, Brown & Co., Boston, 1965. ↵

80) Questa è un'osservazione di carattere generale, valida per persone intervistate da me personalmente. ↵

81) Il test di Wada fa oggi parte della prassi prechirurgica negli interventi al cervello al Montreal Neurological Institute. Si veda J. Wada e T. Rasmussen, *Intracarotid injection of sodium amytal for the lateralization of cerebral speech dominance*, in «Journal of Neurosurgery», 17, 1960, pp. 266-82. ↵

82) M. S. Gazzaniga, J. E. Bogen e R. W. Sperry, *Laterality effects in somesthesia following cerebral commissurotomy in man*, in «Neuropsychologia», 1, 1963, pp. 209-15. Si veda anche l'eccellente discussione del problema fatta da Stuart Dimond, *The Double Brain*, Churchill Livingstone, Edinburgh-London, 1972, p. 84. ↵

83) Aaron Smith, *Speech and other functions after left (dominant) hemispherectomy*, in «Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry», 29, 1966, pp. 467-71. ↵

84) Wilder Penfield e Phanor Perot, *The brain's record of auditory and visual experience: a final summary and discussion*, in «Brain», 86, 1963, pp. 595-702. ↵

85) Anche se, presumibilmente, l'aura particolare dell'epilessia era stata occasionata dal diffondersi dell'eccitazione corticale dalla lesione a queste stesse aree. ↵

86) Joseph Bogen continua a scrivere su questi pazienti. Raccomando i suoi articoli classici, in particolare di *The other side of the brain. II: An appositional mind*, in «Bulletin of the Los Angeles Neurological Society», 34 (3), 1969, pp. 135-62. Per una discussione da parte di uno dei pionieri delle ricerche sugli emisferi cerebrali, si veda R. W. Sperry, *Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness*, in «American Psychologist», 23, 1968, pp. 723-33. E per un'esposizione di grande leggibilità fatta da chi escogitò test geniali per questi pazienti, si veda M. S. Gazzaniga, *The Bisected Brain*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1970. ↵

87) M. S. Gazzaniga, J. E. Bogen e R. W. Sperry, *Observations on visual perception after disconnection of the cerebral hemispheres in man*, in «Brain», 8, 1965, pp. 221-36. ↵

88) M. S. Gazzaniga e R. W. Sperry, *Language after section of the cerebral commissures*, in «Brain», 90, 1967, pp. 131-48. ↵

89) Sperry, *Hemisphere disconnection...*, cit. ↵

90) H. W. Gordon e R. W. Sperry, *Olfaction following surgical disconnection of the hemisphere in man*, in «Proceedings of the Psychonomic Society», 1968. ↵

91) H. Hecaen, *Clinical Symptomatology in Right and Left Hemispheric Lesions*, in *Interhemispheric Relations and Cerebral Dominance*, a cura di V. B. Mountcastle, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1962. ↵

92) Brenda Milner, *Visually guided maze learning in man: effects of bilateral, frontal, and unilateral cerebral lesions*, in «*Neuropsychologia*», 1965, pp. 317-38. ↵

93) R. W. Sperry, film presentato a Princeton nel febbraio 1971. ↵

94) David Galin e R. E. Ornstein, *Lateral specialization of cognitive mode: an EEG study*, in «*Psychophysiology*», 9, 1972, pp. 412-18. ↵

95) Questi esperimenti furono eseguiti da Jack Shannon. Siamo entrambi grati a Stevan Harnad per le sue critiche e i suoi suggerimenti. ↵

96) H. Hecaen e R. Angelergues, *Agnosia for faces (prosopagnosia)*, in «*Archives of Neurology*», 7, 1962, pp. 92-100; A. L. Benton e M. W. Allen, *Impairment in facial recognition in patients with cerebral disease*, in «*Cortex*», 4, 1968, pp. 345-58. ↵

97) Hughlings Jackson, *Evolution and Dissolution of the Nervous System*, in *Selected Writings of John Hughlings Jackson*, a cura di J. Taylor, Staples Press, London, 1958, vol. II, pp. 45-75. ↵

98) R. Galambos, T. T. Norton e G. P. Fromer, *Optic tract lesions sparing pattern vision in cats*, in «*Experimental Neurology*», 18, 1967, pp. 18-25. ↵

99) Sto parafrasando qui l'eccellente panoramica di questo problema fatta recentemente da Burton Rosner, *Brain functions*, in «*Annual Review of Psychology*», 21, 1970, pp. 555-94. ↵

100) P. W. Nathan e M. C. Smith, *Normal mentality*

associated with a maldeveloped rhinencephalon, in «Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry», 13, 1950, pp. 191-97, citato in Rosner, *Brain functions*, cit. ↵

101) R. E. Saul e R. W. Sperry, *Absence of commissurotomy symptoms with agenesis of the corpus callosum*, in «Neurology», 18, 1968, p. 307; D. L. Reeves e C. B. Carville, *Complete agenesis of corpus callosum: report of four cases*, in «Bulletin of the Los Angeles Neurological Society», 3, 1938, pp. 169-81. ↵

102) Irven DeVore e K. R. Hall, *Baboon Ecology*, in *Primate Behavior*, a cura di I. DeVore, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1965, pp. 20-52. ↵

103) K. R. L. Hall, *The sexual, agonistic, and derived social behaviour patterns of the wild chacma baboon, Papio ursinus*, in «Proceedings of the Zoological Society London», 139, 1962, pp. 283-327. ↵

104) Peter Marler, *Communication in monkeys and apes*, in *Primate Behavior*, a cura di I. DeVore, cit. ↵

105) Lo stesso vale per alcuni uccelli. Si veda M. Konishi, *The role of auditory feedback in the vocal behavior of the domestic fowl*, in «Zeitschrift fur Tierpsychologie», 20, 1963, pp. 349-67. ↵

106) G. Schaller, *The Mountain Gorilla: Ecology and Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1963. ↵

107) Glynn L. Isaac, *Traces of Pleistocene Hunters: An East African Example*, in *Man the Hunter*, a cura di Richard B. Lee e Irven DeVore, Aldine Press, Chicago, 1968. ↵

108) Queste dimensioni sono press'a poco le stesse anche per i cacciatori tribali moderni quando vivono allo stato nomade. Ma la situazione non è la stessa. Si veda Joseph B. Birdsall, *On population structure in generalized hunting and collecting populations*, in «Evolution», 12, 1958, pp. 189-205. ↵

109) Si veda J. D. Clark, *Human ecology during the Pleistocene and later times in Africa south of the Sahara*, in

«Current Anthropology», 1, 1960, pp. 307-24. ↵

110) Si veda Karl W. Butzer, *Environment and Archaeology: An Introduction to Pleistocene Geography*, Aldine Press, Chicago, 1964, p. 378. ↵

111) Julian Jaynes, *The evolution of language in the late Pleistocene*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 280, 1976. ↵

112) Come a Chukut'ien, nei pressi di Pechino, durante il Pleistocene medio e più tardi nella caverna di Krapina in Croazia. Si veda Grahame Clark e Stuart Piggott, *Prehistoric Societies*, Hutchinson, London, 1965, p. 61. ↵

113) Grahame Clark, *The Stone Age Hunters*, McGraw-Hill, New York, 1967, p. 105. ↵

114) R. Pumpelly, *Explorations in Turkestan: Expedition of 1904: Prehistoric Civilizations of Anau*, Carnegie Institution, Washington, 1908, pp. 65 sg. ↵

115) V. G. Childe, *The Most Ancient East*, Routledge & Kegan Paul, London, 4a ed., 1954. ↵

116) A. J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, London, 1962, vol. I, pp. 304 sg. ↵

117) Butzer, *Environment and. Archaeology*, cit., p. 416. ↵

118) Si veda J. Perrot, *Excavations at Eynan, 1959 season*, in «Israel Exploration Journal», 10, 1961, p. 1; James Mellaart, *Earliest Civilizations of the Near East*, McGraw-Hill, New York, 1965, cap. II; Clark e Piggott, *Prehistoric Societies*, cit., pp. 150 sgg. ↵

119) Si veda R. J. Braidwood, *Levels in Pre-history. A Model for the Consideration of the Evidence*, in *Evolution After Darwin*, a cura di S. Tax, University of Chicago Press, Chicago, 1960, voi II, pp. 143-51. ↵

120) Butzer, *Environment and Archaeology*, cit., p. 464. ↵

121) Si veda K. W. Butzer, *Archaeology and geology in Ancient Egypt*, in «Science», 132, 1960, pp. 1617-24. ↵

122) Fra le fonti generali consultate per questo capitolo sono: Grahame Clark e Stuart Piggott, *Prehistoric Societies*, cit.; James Mellaart, *Earliest Civilizations of the Near East*, cit.; e Grahame Clark, *World Prehistory: A New Outline*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969 [trad. it. *La preistoria del mondo*, Garzanti, Milano, 1972]. ↵

123) Gli ittiti sono forse un esempio di un gruppo di tribù nomadi che appresero una civiltà bicamerale dai loro vicini. L'indicazione del loro arrivo, probabilmente dalle steppe della Russia meridionale, viene vista nell'improvvisa intrusione, fra i reperti archeologici databili attorno al 2100 a.C., di una ceramica policroma vivacemente decorata nella ceramica monocroma lucida dell'altopiano della Cappadocia. ↵

124) Buone fotografie di Yazilikaya si trovano in Seton Lloyd, *Early Highland Peoples of Anatolia*, McGraw-Hill, New York, 1967, cap. hi. Una discussione esplicativa si trova in Ekron Akurgal, *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey*, Istanbul, 1969. ↵

125) Si veda a questo proposito C. A. Burland, *The Gods of Mexico*, Eyre & Spottiswoode, London, 1967; e inoltre G. H. S. Bushnell, *The First Americans: The Precolumbian Civilizations*, McGraw-Hill, New York, 1968. ↵

126) La piramide fu costruita con circa 3 milioni di tonnellate di mattoni di argilla cotti al sole e richiese quindi un numero elevatissimo di ore di lavoro. Per una spiegazione di come fu possibile un tale lavoro manuale (la Mesoamerica non conosceva la ruota), si veda p. 506. ↵

127) Si veda S. Linne, *Archaeological Researches at Teotihuacan, Mexico*, Ethnographic Museum of Sweden, Stockholm, 1934; e inoltre Miguel Covarrubias, *Indian Art of Mexico and Central America*, Knopf, New York, 1957. ↵

128) Si veda Victor W. von Hagen, *World of the Maya*, New American Library, New York, 1960 [trad. it. *Il mondo dei Maya*, Newton Compton, Roma, 1979]. ↵

129) J. Eric S. Thompson, *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman, 1970, p. 186 [trad. it. *La civiltà maya*, Einaudi, Torino, 1994]. Il peyotl, per inciso, fu usato largamente dagli indios della Mesoamerica nel periodo in cui stava venendo meno la bicameralità. Fecero eccezione i maya, che furono anche gli unici a possedere un qualche tipo di scrittura. È possibile che la 'lettura' o l'allucinazione indotta dai geroglifici avessero per i maya la funzione che per gli altri popoli amerindiani aveva l'allucinogeno peyotl? ↵

130) Ciò si deve in parte al fatto che una nuova civiltà bicamerale tende a cancellare i resti di quella che l'ha preceduta. Gli dèi bicamerali sono dèi gelosi. ↵

131) La cultura successiva, quella dei paracas, durata dal 400 a.C. circa al 400 d. C., rappresenta un'anomalia misteriosa. I paracas non lasciarono siti con resti di edifici, bensì soltanto quattrocento mummie circa, vestite con abiti dai colori vivaci, poste in profonde caverne sotterranee nella penisola di Paracas. ↵

132) Così chiamati oggi. Come nel caso di tutte queste antiche civiltà, non conosciamo il nome che essi si davano. ↵

133) Le vedute aeree delle loro città assomigliano molto a quelle delle città della Mesopotamia nel periodo bicamerale. Contemporanee ad esse, esistevano anche altre culture a sud, ad esempio i nazca del dipartimento di Ica. Di essi rimane oggi ben poco, ad eccezione delle misteriose linee e figure, alcune lunghe chilometri, nelle aride valli del Rio Nazca, e i giganteschi disegni di uccelli, insetti e altri animali, la cui area copre a volte ettari di terreno e per i quali nessuno è in grado di suggerire una spiegazione. ↵

134) Il crollo di questo impero, intorno al 1300 d. C., forse a causa di un'eccessiva espansione (si veda alle pp. 251-54 per le ragioni dell'instabilità dei regni bicamerali), fu così totale e così rapido che a distanza di 250 anni, dopo l'invasione europea, nessuno ne aveva mai sentito parlare. ↵

135) J. H. Rowe, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, in J. H. Steward, *Handbook of South American Indians*, vol. II, Washington, D. C., 1946-1950. ↵

136) Come riferisce Pedro Pizarro, cugino del Conquistador, citato da V. W. von Hagen, *Realm of the Incas*, New American Library, New York, 1961, p. 113 [trad. it. *L'impero degli inca*, Newton Compton, Roma, 1979]. ↵

137) Per un'esposizione recente, molto particolareggiata e leggibile, si veda John Hemming, *The Conquest of the Incas*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1970 [trad. it. *La fine degli Incas*, Rizzoli, Milano, 1975]. ↵

138) A Cuzco non c'erano né ladri né porte: un bastone messo di traverso sulla soglia indicava che il padrone di casa era fuori, e nessuno entrava. ↵

139) Si veda C. L. Woolley, *Ur Excavations*, British Museum, London-Philadelphia, 1934, vol. II. ↵

140) L'informazione si trova su un cono di Urukagina, re di Lagash, il quale procedette a ridurre un poco queste quantità. Si veda Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, University of Chicago Press, Chicago, 1949, p. 151. ↵

141) E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., p. 136 [trad. it. cit.]. ↵

142) Si veda William Watson, *Early Civilization in China*, McGraw-Hill, New York, 1966; e anche Chang Kwang-Chih, *The Archaeology of Ancient China*, Yale University Press, New Haven, 1963. ↵

143) Le sepolture su carro, complete di cavalli e aurighi sacrificati, diventano più frequenti verso la fine della dinastia Shang nell'XI secolo a.C., continuano per parte della dinastia Chou dell'VIII secolo a.C. e infine cessano. Che cosa le motivava, se non la convinzione che i re defunti fossero ancora vivi e avessero bisogno di cavalli e servitori, convinzione dovuta al fatto che la loro voce continuava a essere udita? ↵

144) Von Hagen, *World of the Maya*, cit., p. 109 [trad. it. cit.]. ↵

145) Von Hagen, *Realm of the Incas*, cit., p. 121 [trad. it. cit.]. ↵

146) Heidel, *The Gilgamesh Epic*, cit., pp. 153, 196. ↵

147) Citato in Miguel Covarrubias, *Indian Art of Mexico and Central America*, cit., p. 123. ↵

148) Esiodo, *Le opere e i giorni*, 121. ↵

149) Platone, *Repubblica*, 469 a; e anche *Cratilo*, 398 b-c. ↵

150) Mellaart, *Earliest Civilizations of the Near East*, cit., p. 106; si veda anche Clark e Piggott, *Prehistoric Societies*, cit., p. 204. ↵

151) Si veda Flinders Petrie, *Prehistoric Egypt*, British School of Archaeology in Egypt, London, 1920, pp. 27, 36. Anche gli dèi sono a volte raffigurati con idoli in mano. Se ne può trovare un esempio anatolico in Seton Lloyd, *Early Highland Peoples of Anatolia*, cit., p. 51, e un esempio maya sulla faccia nord della stele F in A. P. Maudslay, *Archaeology*, in *Biologia Centrali-Americana*, Arte Primitivo, New York, 1975, vol. II, tavola 36. ↵

152) Per rituali più tardi con cui si dava loro un potere soprannaturale, si veda H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, Mentor Books, New York, 1962, pp. 301-3. ↵

153) Burland, *The Gods of Mexico*, cit., pp. 22 sg.; Bushnell, *The First Americans*, cit., pp. 37 sg. ↵

154) M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, McGraw-Hill, New York, 1965, cap. n. ↵

155) Illustrate in molti testi generali, tra cui Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, cit., pp. 43, 45. ↵

156) *Ibid.*, p. 55. ↵

157) Si vedano, per esempio, le illustrazioni di Wheeler, *Civilizations of the Indus Valley and Beyond*, cit. [trad. it. cit.]. ↵

158) Citato in von Hagen, *World of the Maya*, cit., p. 109 [trad. it. cit.]. ↵

159) Diego de Landa, citato in von Hagen, *ibid.*, p. 110. ↵

160) *Ibid.*, p. 32. ↵

161) Sono, come le precedenti, parole di Diego de Landa, testimone oculare spagnolo del Cinquecento, citate in Thompson, *Maya History and, Religion*, cit., pp. 189-91 [trad. it. cit.]. Anche gli inca avevano una varietà di idoli che chiamavano dèi, alcuni in grandezza naturale e fatti di oro e argento, altri di pietra, incoronati e riccamente vestiti; furono tutti trovati dagli spagnoli nei templi dell'impero incaico. Si veda von Hagen, *Realm of the Incas*, pp. 134, 152 [trad. it. cit.]. ↵

162) R. H. Pfeiffer, *State Letters of Assyria*, American Oriental Society, New Haven, 1935, p. 174. ↵

163) Burland, *The Gods of Mexico*, cit., p. 47. ↵

164) Anonymous, *The Conquest of Peru*, trad. ingl. e note di J. H. Sinclair, New York Public Library, New York, 1929, pp. 37 sg. ↵

165) Father Joseph De Acosta, *The Natural and Moral History of the Indies*, Hakluyt Society, London, 1880, vol. II, pp. 325 sg. ↵

166) Il materiale in questione è in gran parte noto e reperibile in varie opere eccellenti, fra cui Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit.; *The Cambridge Ancient History*, vol. I-III, Cambridge University Press, Cambridge; George Roux, *Ancient Iraq*, Penguin Books, Baltimore, 1966; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, 1964 [trad. it. *L'antica Mesopotamia. Ritratto di una civiltà*, Newton Compton, Roma, 1980]. ↵

167) Colonna 11, righe 4-14, traduzione di George A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, American Oriental Society, New Haven, 1929. Qui e nelle citazioni che seguono il corsivo è mio. ↵

168) *Ibid.*, p. 327. ↵

169) *Ibid.*, p. 61. Qui *inim-ma* è tradotto «incantesimi». ↵

170) *Ibid.*, p. 47. ↵

171) *Ibid.*, p. 320. ↵

172) Si veda la traduzione di questo testo fatta da Sidney Smith in «*Journal of the Royal Asiatic Society*», gennaio 1925, citata in S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, University of Oklahoma Press, Norman, 1963, pp. 118-21. ↵

173) Secondo Thorkild Jacobsen, il dio personale «appare come la personificazione della fortuna e del successo dell'uomo». Questa, lo ripeto, è un'imposizione moderna ingiustificata. Si veda il saggio di Jacobsen *Mesopotamia*, in *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, a cura di H. e H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen e W. A. Irwin, The University of Chicago Press, Chicago, 1946, p. 203 [trad. it. *La filosofia prima dei Greci*, Einaudi, Torino, 1963]. ↵

174) Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., pp. 301 sg. ↵

175) Frankfort et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, cit., p. 306 [trad. it. cit.]. ↵

176) Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., pp. 343 sg. ↵

177) G. M. Morant, *Study of Egyptian craniology from prehistoric to Roman times*, in «*Biometrika*», 17, 1925, pp. 1-52. ↵

178) Oltre ai testi citati, per questa parte del capitolo ho usato John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, Chicago University Press, Chicago, 1951; Cyril Aldred, *Egypt to the End of the Old Kingdom*, McGraw-Hill, New York, 1965; W. W. Hallo e W. K. Simpson, *The Ancient Near East: A History*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1971. ↵

179) Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, p. 28. ↵

180) Frankfort, *Kingship and the Gods*, cit., p. 61. ↵

- 181) Frankfort, *Kingship and the Gods*, cit., p. 68. ↵
- 182) Si veda però Alan H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1957, p. 172 nota 12. ↵
- 183) Frankfort, *Kingship and the Gods*, cit., p. 68; cfr. anche John A. Wilson, *Egypt: the Values of Life*, in *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, a cura di Frankfort et al., cit., p. 97 [trad. it. cit.]. ↵
- 184) Frankfort, *Kingship and the Gods*, cit., figura 23. ↵
- 185) Hans Goedicke, *The Report About the Dispute of a Man with his Ba*, Papyrus Berlin 3024, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1970. ↵
- 186) Citato in Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., pp. 384 sg. ↵
- 187) Secondo alcune tavolette cuneiformi trovate da Sir Leonard Woolley e collegate a una rozza effigie in calcare di Pa-Sag. Si veda C. L. Woolley, *Excavations at Ur: A Record of Twelve Years Work*, Benn, London, 1954, pp. 190-92. ↵
- 188) Come traduzione ho usato Robert Francis Harper, *The Code of Hammurabi, King of Babylon*, University of Chicago Press, Chicago, 1904. ↵
- 189) L'inglese ha *understands*, «sta sotto», ma *understands* significa «capisce». ↵
- 190) Proverbio i, 145, in Edmund I. Gordon, *Sumerian Proverbs*, University Museum, Philadelphia, 1959, p. 113. ↵
- 191) «New York Times», 20 dicembre 1970, p. 53. ↵
- 192) Romain F. Butin, *The Sarabit Expedition of 1930: IV, The Protosinaitic Inscriptions*, in «Harvard Theological Review», 25, 1932, pp. 130-204. ↵
- 193) Per un quadro generale della storia assira mi sono affidato a vari autori, ma in particolare a Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., e a diversi articoli di William F. Albright. ↵
- 194) Nimet Osguc, *Assyrian trade colonies in Anatolia*, in «Archeology», 4, 1965, pp. 250-55. ↵

195) Karl Polanyi, *Trade and Market in the Early Empires*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1957 [trad. it. *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino, 1978]. ↵

196) Si veda Jerome J. Pollit, *Atlantis and Minoan civilization: an archeological nexus*; e Robert S. Brumbaugh, *Plato's Atlantis*, entrambi in «Yale Alumni Magazine», 33, 1970, pp. 20-29. ↵

197) Si veda in particolare *Crizia*, 108 e-109 e, *passim*. ↵

198) S. Marinatos, *Crete and Mycaenae*, Abrams, New York, 1960. ↵

199) «New York Times», 28 settembre 1966, p. 34. ↵

200) Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., p. 101. ↵

201) Per illustrazioni di questi rilievi si veda William Stevenson Smith, *Interconnections in the Ancient Near East*, Yale University Press, New Haven, 1965, pp. 220 sg. ↵

202) *Zaccaria*, 13, 3-4. ↵

203) Le traduzioni dei testi discussi in questa parte si trovano in W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1960. ↵

204) Un problema affascinante è come mai in questo periodo il riferimento alla divinità diventa plurale (non si parla più di un dio ma di dèi), anche quando il verbo rimane singolare. Questo accade in contesti che nella letteratura precedente avrebbero indicato il dio personale. Troviamo questa particolarità sia nel *Ludlul* (II, 12, 25, 33) sia nella *Teodicea* e in seguito nel plurale *elohim* della fonte elohista dell'Antico Testamento. Si dovrebbero ricordare qui le Muse dei greci e forse i *pankush* delle tavolette ittite. Che le allucinazioni siano e siano state percepite come cori di voci con l'indebolimento della loro attività sul piano neurologico? ↵

205) E. A. Speiser, *In Search of Nimrod*, in *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E. A. Speiser*, a cura di J. J. Finkelstein e Mosh Greenberg, University of Pennsylvania

Press, Philadelphia, 1967, pp. 41-52. ↵

206) H. Lewy, *Nitokoris-NaqVa*, in «Journal of Near Eastern Studies», 11, 1952, pp. 264-86. ↵

207) George A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, Yale University Press, New Haven, 1924, p. 113. ↵

208) Saggs, *The Greatness That Was Baby Ion*, cit., p. 312. ↵

209) Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., p. 291. ↵

210) Se si devono prendere alla lettera alcune redazioni tarde del famoso *Enuma elish*, il nome neobabilonese dato al poema della creazione, questa celestizzazione degli dèi principali ebbe inizio già nella seconda metà del II millennio a.C. Si veda la traduzione di E. A. Speiser in *Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, a cura di J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, 1950. Il titolo è formato dalle due prime parole del poema e significa «Quando in alto». Come molti altri testi, fu scoperto nella grande biblioteca di Assurbanipal, del VII secolo a.C. Questa è peraltro una copia, e gli originali forse risalivano al II millennio a.C. ↵

211) *Gilgamesh*, tavoletta xi, versi 113 sg., in Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic*, cit. ↵

212) Per la mia traduzione di *temen* e per possibili alternative si veda il glossario di James B. Nies, in *Ur Dynasty Tablets*, Hinrichs, Leipzig, 1920, p. 171. ↵

213) Erodoto, *Storie*, I, 181. Un altro trono vuoto è raffigurato sulla Stele 91027 del British Museum, dove Asarhaddon è in un atteggiamento simile a quello di Tukulti. ↵

214) Tutti questi esempi sono tratti da Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., pp. 308 sg. ↵

215) Erie Leichty, *Teratological omens*, in *La Divination en Mesopotamie ancienne et dans les regions voisines*, Rencontre Assyriologique Internationale, 14, Strassbourg, 2-6 juillet 1965, P. U. F., Paris, pp. 131-39. ↵

216) J. V. Kinnier Wilson, *Two medical texts from Nimrud*, in «Iraq», 19, 1956, pp. 130-46. ↵

217) J. V. Kinnier Wilson, *The Nimrud catalog of medical and physiognomical omens*, in «Iraq», 1962, pp. 52-62. ↵

218) Si veda J. J. Finkelstein, *Mesopotamian historiography*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 1963, pp. 461-72. ↵

219) Si veda A. Leo Oppenheim, *Mantic dreams in the Ancient Near East*, in *The Dream and Human Societies*, a cura di G. E. von Grunbaum e Roger Caillois, University of California Press, Berkeley, 1966, pp. 341-50. ↵

220) D. Kimura, *Functional asymmetry of the brain in dichotic listening*, in «Cortex», 3, 1967, p. 163; anche in «Quarterly Journal of Experimental Psychology», 23, 1971, p. 46. ↵

221) Un esempio di questo uso si trova in Hallo e Simpson, *Ancient Near East*, cit., p. 150; si veda anche Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*., cit., p. 100 [trad. it. cit.]. ↵

222) *Ibid.*, pp. 208, 212. ↵

223) L'assenza di tavolette cuneiformi più tarde contenenti riferimenti all'olio sull'acqua suggerisce che questa pratica sia scomparsa abbastanza presto. Un'eccezione è costituita dall'allusione di Giuseppe (*Genesi*, 44, 5) alla preziosa coppa d'argento da lui usata per bere e per divinare privatamente; questo episodio è databile al 600 a.C. circa. Si veda sotto p. 353 nota 4. ↵

224) Si veda J. Nougayrol, *Presages médicaux de l'haruspicine babylonienne*, in «Semitica», 6, 1956, pp. 5-14. ↵

225) Si veda Mary I. Hussey, *Anatomical nomenclature in an Akkadian omen text*, in «Journal of Cuneiform Studies», 2, 1948, pp. 21-32, citato in Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, cit., p. 216 [trad. it. cit.]. ↵

226) Robert H. Pfeiffer, *State Letters of Assyria*, American Oriental Society, New Haven, 1935, lettera 335. ↵

227) La divinazione spontanea era usata comunemente, per esempio, dai pronosticatori beduini attorno al 1000 d. C. Si veda Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, Harper, New York, 1938, p. 127. Essa è in effetti un ingrediente del modo di pensare quotidiano, oltre a svolgere una funzione di primo piano nella scoperta intellettuale.

↵

228) Traslitterato e tradotto da L. W. King in *Letters and Inscriptions of Hammurabi*, Luzac, London, 1900, vol. Ili, lettera 46, pp. 94 sg. ↵

229) *Ibid.*, lettera 2, pp. 6 sg. ↵

230) Pfeiffer, *State Letters of Assyria*, cit., lettera 80. ↵

231) *Ibid.*, lettere 265, 439 e 553. ↵

232) *Ibid.*, lettera 315. ↵

233) Si veda Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, cit., pp. 472 sg. ↵

234) Le citazioni che seguono sono tratte dalla traduzione di Heidel, *The Gilgamesh Epic*, cit. ↵

235) Desborough, *The Last Mycenaeans and Their Successors: An Archaeological Survey, c. 1200-c. 1000 B. C.*, cit. ↵

236) Il professor A. W. H. Adkins ha fatto di questa confluenza delle varie parole per «mente» l'argomento del suo libro *From the Many to the One*, Cornell University Press, Ithaca, 1970. ↵

237) Per ispirazione intendo qui l'intervallo di tempo che va dall'inizio dell'ispirazione stessa all'inizio dell'espiazione. Esso comprende quindi anche il periodo in cui si trattiene nei polmoni l'aria inspirata. I dati provengono da varie fonti. Si veda Woodworth, *Experimental Psychology*, cit., p. 264. ↵

238) Mario Ponzo, *La misura del decorso di processi psichici eseguita per mezzo delle grafiche del respiro*, in «Archivio italiano di psicologia», I, III, 1920-1921, pp. 214-38.

↵

239) Ludwig Braun, *Herz und Angst*, Deuticke, Wien, 1932, p. 38. ↵

240) Si veda anche Esiodo, *Le opere e i giorni*, 593. ↵

241) Howard E. Ruggles, *Emotional influence on the gastro-intestinal tract*, in «California and Western Medicine», 29, 1928, pp. 221-23. ↵

242) E poiché lo stomaco pulsa come il cuore, a volte essi possono venire confusi, come quando, nella *kradie* del leone ferito geme il valoroso *etor* (xx, 169). ↵

243) Un'altra eccezione alla mia tesi si trova nel paragone fra la rapidità di Era e la rapidità del *noos* di un uomo che desidera nelle sue *phrenes* di trovarsi in luoghi lontani da lui visitati un tempo (xv, 80-83). Sulla peculiarità di tale espressione in Omero si veda Walter Leaf, *A Companion to the Iliad*, cit., p. 257. In questo caso si tratta ovviamente di un'interpolazione tarda. ↵

244) S. Benton, citato in T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, Methuen, London, 1958, p. 138. ↵

245) Ho usato l'edizione a cura di Hugh G. Evelyn-White, Heinemann, London, 1936 (Loeb Classical Library). ↵

246) Ma che l'origine di questo nuovo senso di una giustizia inviata dagli dèi stia forse nella percezione allucinatoria di un messaggero inviato da Zeus è indicato là dove si dice che *Dike* si lamenta e piange quando gli uomini si fanno corrompere e commettono il male (220 sg.). Qui la mia derivazione di *dike* non è quella usuale. ↵

247) Framm. 2, in *Lyra graeca*, a cura di J. M. Edmonds, Heinemann, London, 1928 (Loeb Classical Library). Tutù i riferimenti contenuti in questa sezione sono a questo volume o a *Elegy and Iambus*, 2 vol., a cura di J. M. Edmonds, Heinemann, London, 1931 (Loeb Classical Library). ↵

248) Secondo l'*Antologia palatina*, composta attorno al 920 d. C. da fonti anteriori. Si veda Edmonds, *Elegy and Iambus*, cit., vol. II, p. 97. ↵

249) Gran parte delle informazioni esposte qui si trovano nelle Bampton Lectures di Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, Harper, New York, 1938. Questo capitolo deve molto alle ricche discussioni di Guillaume su questi argomenti. ⤵

250) In materia di datazione, attribuzioni e altro materiale esegetico sull'Antico Testamento, qui e altrove in questo capitolo ho attinto a vari autori, ma soprattutto alle voci bibliche à *Encyclopaedia Britannica*. ⤵

251) Heidel, *The Gilgamesh Epic*, cit., pp. 224 sgg. ⤵

252) Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph, Genesis 37-50*, Brill, Leiden, 1970. L'originale potrebbe essere una storia profana di origine mesopotamica sull'arte della divinazione. ⤵

253) La derivazione data in *Esodo*, 3, 14, secondo cui Yahwèh significa «io sono colui che sono», è considerata dalla maggior parte degli studiosi un'etimologia popolare, come se qualcuno volesse sostenere che il nome di Manhattan è derivato da «uomo (*Man*) sull'isola con su un cappello (*hat on*)». Studi filologici più seri riconducono il nome Yahwèh a un epiteto: «Colui che abbatte». I più però, compresi i Settanta e la Vulgata latina, sembrano più inclini verso «Colui che è». Cfr. Wilhelm Gesenius, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, a cura di F. Brown, Clarendon Press, Oxford, 1952, p. 218. Devo appellarmi all'indulgenza degli studiosi di professione se insisto qui sulla traduzione del termine, mentre mantengo altri termini, come *elohim* e *nabi* in ebraico. Il mio intento qui è quello di estraniare il lettore, cosa che ritengo essenziale ai fini della mia argomentazione. ⤵

254) A questo proposito è interessante leggere Maimonide, *La guida dei perplessi*, I, 2. ⤵

255) La traslitterazione dall'ebraico è sempre sviante. Forse potrebbe essere preferibile la forma *ubi* o *mi*. Che il significato della parola fosse ambiguo anche allora pare sia indicato in *I*

Samuele, 9. ⚡

256) Si veda anche John L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, Doubleday, New York, 1974, p. 85 [trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 1978]. ⚡

257) Il libro di Zaccaria viene datato attorno al 520 a.C., ma gli studiosi ritengono che gli ultimi capitoli del libro siano aggiunte posteriori tratte da un'altra fonte. La data di questa ingiunzione è probabilmente il IV o III secolo a.C. ⚡

258) Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, cit., pp. 42 sgg. ⚡

259) Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 22, 405 C. ⚡

260) Si veda Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit. [trad. it. cit.], che ho usato come manuale su questi argomenti. ⚡

261) Platone, *Repubblica*, 4, 427 c. Si ricordi inoltre che Socrate derivò dall'oracolo parte di quella che io designo come la sua «autorizzazione arcaica». Si veda Platone, *Apologia di Socrate*, 20 e. ⚡

262) A. P. Oppé, *The Chasm at Delphi*, in «Journal of Historical Studies», 24, 1904, pp. 214 sg. ⚡

263) Sono grato a Eve Lynn McGuinness per molte cose nella mia vita, e in questo caso per avere svolto la parte di osservatrice, anche se il suo ruolo fu un po' inficiato dalla sua partecipazione e da una riverenza insufficiente. I nostri risultati negativi concordano con quelli di T. K. Oesterreich, di cui si veda *Possession, Demoniacal and Other*, Kegan Paul, London, 1930, p. 319 nota 3. ⚡

264) Erodoto, *Storie*, I, 182. ⚡

265) Tacito, *Annali*, II, 54. ⚡

266) Pausania, *Descrizione della Grecia*, 1, 37, 8 (*Description of Greece*, testo, trad, e commento di J. G. Frazer, 6 voli., Macmillan, London, 1898). ⚡

267) Charles Picard, *Ephèse et Claros*, de Boccard, Paris, 1922. ⚡

268) Louis Sechan, *La Danse grecque antique*, de Boccard, Paris, 1930; e inoltre Lincoln Kirstein, *The Book of the Dance*, Garden City Publishing Co., Garden City, N.Y., 1942. ↵

269) *Odissea*, XIV, 327; XIX, 296. ↵

270) Elio Aristide, *Orationes*, XLV, 11. ↵

271) Pausania, I, v34, 5. ↵

272) *Ibid.*, IX, 39, II. ↵

273) Plutarco, *De defectu oraculorum*, 51, 438 B. ↵

274) Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., p. 72 [trad. it. cit.]. ↵

275) Si veda John Cohen, *Human Robots and Computer Art*, in «History Today», 8, 1970, p. 562. ↵

276) Aristotele, *De partibus animalium*, III, 10, 673 a, 14 sgg. ↵

277) Gli archivi dei vari templi dedicati al dio della medicina Asclepio abbondano di diagnosi e di indicazioni di terapie dette ai malati mentre essi dormivano nei templi. Questi documenti sono stati raccolti e tradotti da E. J. e L. Edelstein in *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vol., Johns Hopkins Press, Baltimore, 1945. ↵

278) Svetonio, *Nerone*, 56. ↵

279) Apuleio, *Apologia*, 63. ↵

280) Altri casi sono menzionati in Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit. [trad. it. cit.]. ↵

281) Callistrato, *Descriptions*, trad. ingl. di A. Fairbanks, Heinemann, London, 1931 (Descrizione I). ↵

282) Si veda F. Poulsen, *Talking, weeping, and bleeding sculptures*, in «Acta Archeologica», 16, 1945, pp. 178 sg. ↵

283) Si veda Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion*, Rowman & Littlefield, Totawa, N. J., 1975, p. 56 [trad. it. *Monad, santuari e pellegrini. La religione nel Medioevo*, Editori Riuniti, Roma, 1981]; inoltre Julia Holloway, *The Pilgrim*, in preparazione. Sono grato a quest'ultima per aver richiamato la mia attenzione su questo caso. ↵

284) Dal manoscritto lollardo *Lantern of Light*, in *Sumption, Pilgrimage*, cit., p. 270. ↵

285) Come nel bel racconto di Flaubert *Un coeur simple*.
↵

286) *Menone*, 99 od. Si veda anche *Timeo*, 71, dove si dice che «nessuno che sia in possesso delle sue facoltà raggiunge la verità e le ispirazioni profetiche». ↵

287) *Fedro*, 244 a-b. ↵

288) Filone Ebreo, *De specialibus le gibus*, 4, 343 M, in *Operae quae super sunt*, L. Cohn et P. Wendland ed., Berolini, 1906, vol. V; in un altro luogo Filone dice: «Colui che è veramente ispirato e ricolmo del dio non può comprendere con la sua intelligenza ciò che dice; egli si limita solo a ripetere ciò che gli viene ispirato, come se fosse un altro a suggerirgli» (4, 222 M). ↵

289) Aristide, cit. ↵

290) Giamblico, *De mysteriis*, III, 8, o la traduzione inglese di Thomas Taylor, Theosophical Society, London, 1895, pp. 128 sg. ↵

291) È probabile che non sia la corteccia motoria destra a controllare la mimica facciale, ma che invece l'insolita attività del lobo temporo-parietale destro disturbi la simmetria di ingresso dai gangli basali all'espressione facciale. ↵

292) Sandra F. Witelson, *Sex and the single hemisphere*, in «Science», 193, 1976, pp. 425-27. Una collazione di una trentina di altri studi sull'argomento si trova in Richard A. Harshman e Roger Remington, *Sex, Language, and the Brain, Part I: A Review of the Literature on Adult Sex Differences in Lateralization*, pre-pubblicazione degli autori, 1975; si veda anche Stevan Harnad, *Ori gender differences in language*, in «Contemporary Anthropology», 17, 1976, pp. 327 sg. ↵

293) In questa parte della mia discussione devo molto alla messe di informazioni contenuta in Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., Appendix II: «Theurgy» [trad. it. cit., Appendice

II, «La teurgia»] dove si possono trovare molti altri riferimenti bibliografici. ↵

294) Si può tranquillamente sostenere che molti «numeri» dei maghi di oggi hanno origine in una ripetizione di queste «prove» di interventi divini. ↵

295) Esempi di tali possessioni ricorrono inoltre soprattutto nei più antichi e autentici fra i Vangeli: *Marco*, 1, 32; 5, 15-18; e *Matteo* (che gli studiosi concordemente ritengono fondato su Marco oltre che su qualche sconosciuto Vangelo più antico), 4, 24; 8, 16; 8, 28-33; 9, 32; 12, 22. ↵

296) Qui compendio alcuni casi clinici riferiti nella letteratura. Per discussioni più approfondite di questo argomento, oltre che per altre descrizioni di casi (non molto complete), si veda T. K. Oesterreich, *Possession, Demoniacal and Other*, cit., e inoltre J. L. Nevius, *Demon Possession and Allied Themes*, Revell, Chicago, 1896. ↵

297) Probabilmente non dovrei fare queste comparazioni, ma, se non altro, rivelo ciò che penso. Non può essere che ciò che corrisponde all'area di Wernicke nell'emisfero destro «guardi sempre dall'alto in basso» l'area di Wernicke nell'emisfero sinistro? I riferimenti sono rispettivamente a *Esodo*, 4, 24, e a *Esiodo*, *Teogonia*, 26. ↵

298) E. Balz, *Über Besessenheit*, Leipzig, 1907, trad. ingl. in Oesterreich, *Possession*, cit., p. 227. I medici che la assistevano furono stupiti dall'abilità di espressione e dal linguaggio arguto e ironico della «volpe», così diverso da quello abituale della paziente. ↵

299) Per opere recenti su questo argomento e per la sua storia si vedano i riferimenti bibliografici e i dati contenuti in A. K. Shapiro, E. Shapiro, H. L. Wayne, J. Clarkin e R. D. Bruun, *Tourette's Syndrome: summary of data on 34 patients*, in «Psychosomatic Medicine», 1973, 35, pp. ' 419-35. ↵

300) La sindrome di Gilles de la Tourette è spesso, se non sempre, diagnosticata erroneamente come una forma di pazzia,

cosa che decisamente non è. Fortunatamente, però, uno dei nuovi tranquillanti antipsicotici, l'alooperidolo, si è rivelato in grado di abolire i sintomi, come nei casi menzionati sopra. Sono grato al dottor Shapiro per una discussione di questi punti. ↵

301) Questa intera sezione sugli umbanda si basa sullo studio estremamente ricco e definitivo di Esther Pressel, *Umbanda Trance and Possession in Sao Paulo, Brazil*, in *Trance, Healing, and Hallucination*, a cura di Felicitas D. Goodman *et al.*, Wiley, New York, 1974. ↵

302) I passi dell'Antico Testamento dove si dice che Yahwè riversa fuori di sé il suo spirito vengono a volte citati come allusioni alla glossolalia, ma io non ne sono affatto convinto. Il fenomeno può essere considerato una peculiarità delle origini del cristianesimo, specialmente negli scritti di Paolo o in quelli da lui influenzati. ↵

303) Oggi nella celebrazione della Pentecoste in Vaticano si indossano paramenti rossi per simboleggiare le lingue di fuoco; nelle chiese protestanti si indossano vesti bianche per simboleggiare lo Spirito Santo: di qui il termine inglese *Whitsuntide* per designare la settimana che comincia col *white Sunday*, la «domenica bianca», cioè Pentecoste. ↵

304) Felicitas D. Goodman, *Disturbances in the Apostolic Church: A trance-based upheaval in Yucatan*, in *Trance, Healing, and Hallucination*, a cura di Goodman *et al.*, *cit.*, pp. 227-364. ↵

305) Da una registrazione fatta dalla dottoressa Goodman di un glossolalista di discendenza maya nello Yucatan, *ibid.*, pp. 262 sg. ↵

306) Questo è l'importante risultato del precedente studio della dottoressa Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, University of Chicago Press, Chicago, 1972. ↵

307) Generalizzo qui dall'accurato studio di John P. Kildahl su ventisei glossolalisti americani, appartenenti tutti a

importanti sette protestanti. Si veda il suo *The Psychology of Speaking in Tongues*, Harper & Row, New York, 1972. Kildahl fornisce anche un'esauriente bibliografia sull'argomento. ⚡

308) «La struttura superficiale di una struttura profonda non linguistica», come dice in termini strutturalistici la dottoressa Goodman (*Speaking in Tongues*, cit., pp. 151 sg.). Ma l'idea di una scarica di energia da strutture subcorticali in condizioni di diminuita coscienza è stata nettamente criticata, in particolare dal linguista W. J. Samarin nella sua recensione del libro della Goodman in «Language», 50, 1974, pp. 207-12. Si veda anche, di Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*, Macmillan, New York, 1972. Sono grato a Ronald Baker dell'University of Prince Edward Island per aver richiamato la mia attenzione su questo libro. ⚡

309) John P. Kildahl, *The Final Progress Report: Glossolalia and Mental Health* (per il National Institute of Mental Health), a circolazione privata. ⚡

310) Straberne, *Geografia*, IX, 3, 5. Questa osservazione fu fatta attorno al 30 d. C. Il casuale suggerimento di Plutarco, nel II secolo d. C., che le rozze espressioni profetiche dell'oracolo dovessero essere *sempre* versificate da *prophetai* ispirati contraddice tutti i testi precedenti e le prove derivanti dagli stessi oracoli. Si veda il *De Pythiae oraculis*, in *Moralia*, Heinemann, London-Cambridge, Mass., 1957, vol. V. Non so fino a che punto sia da prendere sul serio questa divagante conversazione conviviale. ⚡

311) Tacito, *Annali*, II, 54. ⚡

312) *Numeri*, 10, 35, 36. Che queste righe di ebraico siano poesia lo affermo rifacendomi a Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrew and Other Semites*, cit., p. 244. ⚡

313) *Ibid.*, p. 245. ⚡

314) Per esempio in Cina all'inizio di questo secolo una donna posseduta improvvisava versi per ore. «Tutto ciò che

diceva era in versi regolari e veniva cantato su un breve motivo ripetuto senza variazioni... Quelle enunciazioni rapide, perfettamente uniformi e protratte a lungo ci parvero tali che non potevano essere contraffatte o premeditate» (Nevius, *Demon Possession and Allied Themes*, cit., pp. 37 Sg.) ↵

315) Fu Thomas Day, la cui nuova traduzione, sintatticamente rigorosa, dell'*Iliade* è attesa con impazienza, che per primo mi recitò, o piuttosto mi cantò il greco epico così come si dovrebbe fare. Per la parte teorica dell'argomento, si veda W. B. Stanford, *The Sound of Greek*, University of California Press, Berkeley, 1967, e si ascolti il disco che lo accompagna. ↵

316) H. W. Gordon e J. E. Bogen, *Hemispheric lateralization of singing after intracarotid sodium amobarbital*, in «Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry», 37, 1974, pp. 727-39. ↵

317) H. W. Gordon, *Auditory Specialization of Right and Left Hemispheres*, in *Hemispheric Disconnections and Cerebral Function*, a cura di M. Kinsbourne e W. Lynn Smith, Thomas, Springfield, 111., 1974, pp. 126-36. ↵

318) Charles W. Burklund, *Cerebral Hemisphere Function in the Human*, in *Drug, Development and Cerebral Function*, a cura di W. L. Smith, Thomas, Springfield, 111., 1972, p. 22. ↵

319) Comunicazione personale di Martin Gardiner sulla sua interessante attività presso il Children's Hospital di Boston i cui risultati sono stati pubblicati col titolo *EEG Indicators of Lateralization in Human Infants*, in S. Harnad, R. Doty, L. Goldstein, J. Jaynes, e G. Krauthammer, *Lateralization in the Nervous System*, Academic Press, New York, 1976. ↵

320) L'esperimento fu eseguito con concerti di Vivaldi (Doreen Kimura, *Functional asymmetry of the brain in dichotic listening*, in «Cortex», 3, 1967, pp. 163-78). Ci sono però indizi del fatto che questa conclusione non è valida per musicisti la cui formazione ha fatto sì che la musica sia rappresentata in entrambi gli emisferi. A questa scoperta pervenne per primo R. C. Oldfield

(*Handedness and the Nature of Dominance*, conferenza tenuta all'Educational Testing Service, Princeton, settembre 1969). Si veda anche Thomas G. Bever e R. J. Chiarello, *Cerebral dominance in musicians and non-musicians*, in «Science», 185, 1974, pp. 137-39. ↵

321) D. Shankweiler, *Effects of temporal-lobe damage on perception of dichotically presented melodies*, in «Journal of Comparative and Physiological Psychology», 62, 1966, pp. 115-19. ↵

322) Su questo argomento si veda Webster, *From Mycenae to Homer*, cit., pp. 271 sg. ↵

323) Platone, *Ione*, 534 sg. ↵

324) La parola per «che cantano insieme» è *homophronas* in Esiodo, *Teogonia*, 60. Non sono a conoscenza di allucinazioni attuali che sembrano un gruppo di persone che cantino all'unisono. Perché le Muse siano al plurale è un problema interessante. Si veda sopra pp. 275 sg. nota 2. ↵

325) Esiodo, *Teogonia*, 31-34, traduzione di H. G. Evelyn-White, cit. Un'altra ragione per pensare che questo Esiodo non sia l'autore del poema *Le opere e i giorni*, come ho suggerito a p. 334, è l'ultima frase di questa citazione. L'opera che io ho attribuito a Perse non è certo fedele a questa promessa di cantare solo sugli dèi «all'inizio e alla fine di ogni canto». ↵

326) Neppure Amos era in uno stato di possessione, dal momento che anch'egli dialogava col suo dio. Si veda *Amos*, 7, 5-8; 8, 1-2. Ho cercato qui di riecheggiare *Luca*, 2, 8-14. ↵

327) Esiodo, *Teogonia*, 26. ↵

328) Sulla storia di questa parola si veda Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Grosset & Dunlap, New York, 1967, p. 57 nota 22, e inoltre il cap. II. ↵

329) *Paradise Lost*, ix, 21-24. ↵

330) Percy Bysshe Shelley, *A Defense of Poetry*, in *The Portable Romantic Reader*, a cura di H. E. Hugo, Viking Press, New York, 1957, p. 536. ↵

331) «Il dio avvicinato si dissolve nell'aria, // immagina allora, per miracolo, insieme con me / (ambigui doni, come dev'essere ciò che danno gli dèi) / ciò che non poteva certo essere lì / e impara uno stile da una disperazione» (William Empson).

↵

332) Una storia completa dell'ipnosi attende ancora di essere scritta. Si veda però F. A. Patrie, *Brief History of Hypnotism*, in *Handbook of Clinical and Experimental Hypnosis*, a cura di J. E. Gordon, Macmillan, New York, 1967. Si veda anche il saggio storico di uno fra i più importanti sperimentatori nel campo dell'ipnosi, Theodore Sarbin, *Attempts to Understand Hypnotic Phenomena*, in *Psychology in the Making*, a cura di Leo Postman, Knopf, New York, 1964, pp. 745-84. ↵

333) Lo rivelano gli importanti scritti di Armand-Marc de Chastenet, marchese di Puységur, *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement. du magnétisme animai*, 2 vol., Paris, 2a ed., 1809. ↵

334) Queste dimostrazioni, eseguite da Sir James Braid, peraltro il primo studioso ad affrontare con prudenza tali fenomeni, lo misero in seguito in imbarazzo. Egli non accennò mai a tali risultati dopo il 1845, e probabilmente non li capì mai. Un'esposizione dettagliata della posizione cruciale di Braid nella storia dell'ipnosi si trova in J. M. Bramwell, *Hypnotism: Its History, Practice, and Theory*, London, 1903; Julian Press, New York, 1956. ↵

335) Si veda Alfred Binet e C. Féré, *Le magnétisme animal*, Alcan, Paris, 1897. Quest'opera fuorviata, la polemica con Delboeuf e con la più corretta scuola di Nancy che ne seguì e inoltre il successivo riconoscimento da parte dello stesso Binet del suo sciocco errore sono descritti nell'eccellente biografia di Theta Wolf, *Alfred Binet*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. 40-78. ↵

336) Questa è una delle idee più importanti nella storia delle ricerche sull'ipnosi. Si vedano gli articoli di Martin Orne, e

in particolare *The nature of hypnosis: artifact and essence*, in «Journal of Abnormal and Social Psychology», 58, 1959, pp. 277-99; e anche, a questo proposito, l'importante e sensato saggio di David Rosenhan, *On the Social Psychology of Hypnosis Research*, in *Handbook of Clinical and Experimental Hypnosis*, a cura di J. E. Gordon, cit. ↵

337) La discussione migliore dei procedimenti di induzione è quella di Perry London, *The Induction of Hypnosis*, in *Handbook of Clinical and Experimental Hypnosis*, a cura di J. E. Gordon, cit., pp. 44-79. E per discussioni dell'ipnosi in generale che ho trovato utili si vedano gli articoli di Ronald Shor, in particolare *Hypnosis and the concept of the generalized reality-orientation*, in «American Journal of Psychotherapy», 13, 1959, pp. 582-602, e *Three dimensions of hypnotic depth*, in «International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis», 10, 1962, pp. 23-38. ↵

338) Devo questo esempio a Martin Orne. ↵

339) Il lavoro fondamentale di confronto tra il comportamento di soggetti ipnotizzati e quello di soggetti di controllo a cui si chiese di simulare lo stato ipnotico è stato compiuto da Martin Orne. Questo esempio di una semplicità geniale è suo. ↵

340) Martin Orne, *The Nature of Hypnosis: Artifact and Essence*, cit. ↵

341) Per una descrizione estesa di un esempio, si veda Milton Rokeach, *The Three Christs of Ypsilanti*, Knopf, New York, 1960. ↵

342) Sono grato a John Kihlstrom, dell'Università di Harvard, per aver discusso con me su questi argomenti. La netta distinzione fra il linguaggio di soggetti amnesici e quello di soggetti normali è tratta dal suo studio, la cui pubblicazione è imminente. ↵

343) Ernest Hilgard, *A neodissociation interpretation of pain reduction in hypnosis*, in «Psychological Review», 80,

1973, pp. 396-411. Desidero esprimere qui la mia gratitudine a Ernest Hilgard per una lettura critica dei primi capitoli di questo libro. Le sue critiche e i suoi incoraggiamenti mi sono stati di grande aiuto. ↵

344) I classici in questo campo sono Pierre Janet, *The Major Symptoms of Hysteria: fifteen lectures given in the Medical School of Harvard*, Macmillan, New York, 1907 (2a ed., 1920), e Morton Prince, *The Unconscious*, Macmillan, New York, 1914. Per una discussione eccellente si veda Ernest Hilgard, *Dissociation Revisited*, in *Historical Conceptions of Psychology*, a cura di M. Henle, J. Jaynes e J. J. Sullivan, Springer, New York, 1973. ↵

345) T. R. Sarbin, *Contribution to role-taking theory: I. Hypnotic behavior*, in «Psychology Review», 57, 1943, pp. 255-70. ↵

346) Persino l'energico behaviorista Clark Hull, il primo a compiere esperimenti veramente controllati nel campo dell'ipnosi, il quale disprezzava i dati di carattere introspettivo, fu costretto a guardare all'ipnosi come a una forma di «suggestione che attinge forza dal prestigio» dell'ipnotizzatore, forse con «uno spostamento quantitativo nella direzione verso l'alto che può risultare dal procedimento ipnotico» (*Hypnosis and Suggestibility: An Experimental Approach*, Appleton-Century-Croft, New York, 1933, p. 392). ↵

347) Si veda Ernest Hilgard, *Hypnotic Susceptibility*, Harcourt, Brace and World, New York, 1965, p. 101. Chi ha studiato la glossolalia, di cui ci siamo occupati alle pp. 423-27, ha osservato che la persona in grado di «parlare in altre lingue» deve avere una fiducia molto simile nel suo capo carismatico. Quando la fiducia in un tale capo diminuisce, si registra una corrispondente attenuazione del fenomeno. Sarebbe semplice, usando registratori a cassette per i procedimenti di induzione ipnotica, manipolare la variabile del prestigio e dimostrare l'incidenza di questo fattore nell'ipnosi. ↵

348) Dai dati di Theodore X. Barber e D. S. Calverley, *Hypnotic-like suggestibility in children and adults*, in «Journal of Abnormal and Social Psychology», 66, 1963, pp. 589-97. In un prossimo libro discuterò lo sviluppo della coscienza nel bambino, suggerendo che questa età di massima disponibilità all'ipnosi si colloca subito dopo il pieno sviluppo della coscienza. ↵

349) R. C. Gur e R. E. Gur, *Handedness, sex, and eyedness as moderating variables in the relation between hypnotic susceptibility and functional asymmetry*, in «Journal of Abnormal Psychology», 83, 1974, pp. 635-43. ↵

350) Josephine R. Hilgard, *Personality and Hypnosis*, University of Chicago Press, Chicago, 1970, cap. vii. Anche i dati su cui si fondano i tre paragrafi che seguono sono tratti da questo importante libro. Cfr. rispettivamente i capitoli v, vii, e xiv. ↵

351) Magda Arnold, *On the mechanism of suggestion and hypnosis*, in «Journal of Abnormal and Social Psychology», 41, 1946, pp. 107-28. ↵

352) Robert White, *A Preface to the Theory of Hypnotism*, in «Journal of Abnormal and Social Psychology», 16, 1941, pp. 477-505. ↵

353) Sarbin, *Contributions to role-taking theory*, cit. Ma si veda anche il suo saggio più recente, scritto in collaborazione con Milton Anderson, *Role-Theoretical Analysis of Hypnotic Behavior*, in *Handbook of Clinical and Experimental Psychology*, a cura di J. E. Gordon, cit. ↵

354) E. Hilgard, *A neodissociation interpretation of pain*, cit. ↵

355) È questa una delle due interpretazioni psicoanalitiche dell'ipnosi. Si veda, per esempio Merton M. Gill e Margaret Brenman, *Hypnosis and Related States*, International Universities Press, New York, 1959. L'altra, secondo cui l'ipnosi sarebbe un rapporto amoroso fra operatore e soggetto, non viene

più presa sul serio. ↵

356) Il più eminente e instancabile fra i ricercatori che nutrono quest'opinione è Theodore X. Barber. Per Barber l'ipnosi semplicemente non esiste come stato diverso dalla vita di veglia, e il termine dovrebbe perciò essere scritto sempre fra virgolette. Fra i suoi numerosi articoli, si veda *Experimental analysis of 'hypnotic' behavior: review of recent empirical findings*, in «Journal of Abnormal Psychology», 70, 1965, pp. 132-54. ↵

357) J. P. Brady e E. Levitt, *Nystagmus as a criterion of hypnotically induced visual hallucinations*, in «Science», 146, 1964, pp. 85 sg. Io non concordo però con gli autori che questo fatto dimostri l'esistenza di vere allucinazioni. ↵

358) Soggetti normali ai quali si chiede di rispondere al test di Ishihara sul daltonismo sforzandosi di non vedere prima il colore rosso e poi il colore verde, leggono alcune delle carte Ishihara nel modo che ci si aspetterebbe da individui con cecità al verde o al rosso. Ciò è stato dimostrato in Theodore X. Barber e D. C. Deeley, *Experimental evidence for a theory of hypnotic behavior: I. 'Hypnotic color-blindness' without 'hypnosis'* in «International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis», 9, 1961, pp. 79-86. Sotto ipnosi, però, questo pseudodaltonismo si ottiene molto più facilmente: si veda Milton Erickson, *The induction of color-blindness by a technique of hypnotic suggestion*, in «Journal of General Psychology», 20, 1939, pp. 61-89. ↵

359) Anche la parola ebraica *halal*, usata in *I Samuele*, 13 e citata talvolta come il più antico riferimento alla schizofrenia, è meglio tradotta come «stolto», nel senso di «idiota». ↵

360) Quando E. R. Dodds afferma che alcuni punti dell'*Odissea* si riferiscono alla pazzia, io trovo la sua argomentazione poco convincente. E quando conclude che c'era un concetto comune di malattia mentale al tempo di Omero «e probabilmente molto prima», questa mi pare un'asserzione del

tutto ingiustificata. Si veda Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cit., p. 67 [trad. it. cit.]. ↵

361) *Fedro*, 244 a. ↵

362) *Ibid.*, 244 c. ↵

363) *Teeteto*, 158 b. ↵

364) *Leggi*, XI, 13, 934 c-d. ↵

365) «The Experiential World Inventory», messo a punto da H. Osmond e A. El. Miligi al Princeton Neuro-Psychiatric Institute, è stato sottoposto a schizofrenici di diversi paesi e culture con risultati molto simili. ↵

366) Né solo di tali pazienti. Nella psichiatria c'è un movimento crescente per distinguere le categorie diagnostiche attraverso i farmaci ad esse specifici: così le schizofrenie vengono contraddistinte attraverso i farmaci fenotiazinici e gli stati maniaco-depressivi attraverso il litio. Se questa impostazione è giusta, molti pazienti diagnosticati in precedenza come affetti da schizofrenia paranoide sono in realtà maniaco-depressivi, dal momento che rispondono solo al litio. Nella fase maniacale, quasi la metà di tali pazienti ha allucinazioni. ↵

367) Arthur H. Weingaertner, *Self-administered aversive stimulation with hallucinating hospitalized schizophrenics*, in «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 36, 1971, pp. 422-29. ↵

368) Edwin A. Weinstein, *Aspects of Hallucinations*, in *Hallucinations*, a cura di L. J. West, cit., pp. 233-38. ↵

369) A. H. Modell, *Hallucinations in Schizophrenic Patients and Their Relation to Psychic Structure*, in *Hallucinations*, a cura di L. J. West, cit., pp. 166-73; la citazione è tratta da p. 169. ↵

370) *Ibid.*, p. 168. ↵

371) Gustav Störing, *Mental Pathology*, Swan Sonnenschein, London, 1907, p. 27. ↵

372) *Ibid.*, p. 30. ↵

373) Bleuler, *Dementia Praecox*, cit., p. 229. ↵

374) D. P. Schreber, *Memoirs of My Nervous Illness*, Dawson, London, 1955 [trad. it. *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano, 1974]. ↵

375) *Ibid.*, p. 225. ↵

376) *Ibid.*, pp. 227 sg. ↵

377) Sigmund Freud, *Psycho-analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia*, in *Complete Psychological Works*, Hogarth Press, London, 1958 [trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1974, vol. VI, pp. 339-406]. ↵

378) Schreber, *Memoirs*, cit., pp. 226, 332 [trad. it. cit.]. ↵

379) *Ibid.*, p. 269. ↵

380) J. Custance, *Wisdom, Madness and Folly*, Pellegrini and Cudahy, New York, 1952, p. 18. ↵

381) Entrambe le dichiarazioni sono di pazienti del dottor C. C. Pfeiffer del Brain-Bio Center di Princeton, nel New Jersey, dove la schizofrenia è vista come varie infermità biochimiche, trattabili primariamente mediante substrati energetici per il cervello. ↵

382) Storch, citato in H. Werner, *Comparative Psychology of Mental Development*, International Universities Press, New York, 1957, p. 467. ↵

383) Da E. Meyer e L. Covi, *The experience of depersonalization: a written report by a patient*, in «*Psychiatry*», 23, 1960, pp. 215-17. ↵

384) Sui primi anni di ricerche col DAP hanno riferito L. W. Jones e C. B. Thomas, *Studies on figure drawing*, in «*Psychiatric Quarterly Supplement*», 35, 1961, pp. 212-16. ↵

385) Carney Landis, *Varieties of Psychopathological Experience*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1964. ↵

386) Questa è un'interpretazione di una teoria molto seguita di David Shakow, in *Segmental Set*, in «*Archives of General Psychiatry*», 6, 1962, pp. 1-17. ↵

387) M. Harrison, *Spinners Lake*, Lane, London, 1941, p.

32. ↵

388) Bernard S. Aaronson, *Hypnosis, responsibility and the boundaries of self* in «American Journal of Clinical Hypnosis», 9, 1967, pp. 229-46. ↵

389) Bleuler, *Dementia Praecox*, cit., p. 204. ↵

390) P. Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., London, 1935, p. 159. ↵

391) S. Fisher e S. E. Cleveland, *The role of body image in psychosomatic symptom choice*, in «Psychological Monographs», 69, 1955. ↵

392) L. Phillips e M. S. Rabinovitch, *Social role and patterns of symptomatic behaviors*, in «Journal of Abnormal and Social Psychology», 57, 1958, p. 181. ↵

393) Si veda R. L. Cromwell e J. M. Held, *Alpha blocking latency and reaction time in schizophrenics and normals*, in «Perceptual and Motor Skills», 29, 1969, pp. 195-201; E. Ebner e B. Ritzier, *Perceptual recognition in chronic and acute schizophrenics*, in «Journal of Consulting and Clinical Psychology», 33, 1969, pp. 200-6. ↵

394) E. Ebner, V. Brockma e B. Ritzier, *Adaptation to awkward visual proprioceptive input in normals and schizophrenics*, in «Archives of General Psychiatry», 24, 1971, pp. 367-71. ↵

395) A. S. F. Layton e C. S. Sherrington, *Observation on the excitable cortex of chimpanzees, orangutan, and gorilla*, in «Quarterly Journal of Experimental Physiology», 11, 1917, p. 135. ↵

396) Uso la terminologia di Marcel Kinsbourne, *The control of attention by interaction between the cerebral hemispheres*, in *Fourth International Symposium on Attention and Performance*, Boulder, Colorado, agosto 1971. ↵

397) Arthur Sugarman, L. Goldstein, G. Marjerrison e N. Soltyfus, *Recent research in EEG amplitude analysis*, in

«Diseases of the Nervous System», 34, 1973, pp. 162-81. ↵

398) Questi sono i risultati del lavoro preliminare su alcuni soggetti svolto da Leonide E. Goldstein, *Time domain analysis of the EEG: the integrated method*, Rutgers Medical School, 1975. Ringrazio Goldstein per aver discusso con me questi suggerimenti. ↵

399) Randall Rosenthal e L. B. Bigelow, *Quantitative brain measurements in chronic schizophrenia*, in «British Journal of Psychiatry», 121, 1972, pp. 259-64. ↵

400) P. Flor-Henry, *Schizophrenic-like reactions and affective psychoses associated with temporal lobe epilepsy: etiological factors*, in «American Journal of Psychiatry», 126, 1969, pp. 400-4. ↵

401) R. L. Cromwell, *Strategies for studying schizophrenic behavior (in bozze)* p. 6. ↵

402) Ho esaminato più a fondo questo argomento nell'articolo scritto in collaborazione con William Woodward, *In the shadow of the Enlightenment*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 10, 1974, pp. 3-15, 144-59. ↵

403) I teologi sono ben consapevoli di questi problemi. Chi volesse familiarizzarsi con le loro discussioni, potrebbe cominciare con Harvey Cox, *The Secular City*, Penguin, London, 1968 [trad. it. *La città secolare*, Vallecchi, Firenze, 1969], passare poi a Mary Douglas, *Natural Symbols*, Random House, New York, 1972 [trad. it. *I simboli naturali*, Einaudi, Torino, 1979] e quindi a Charles Davis, *Ghetto or Desert: Liturgy in a Cultural Dilemma*, in *Worship and Secularization*, a cura di Wiebe, Bussum, Vos, 1970, pp. 10-27, cui potrebbe far seguire la lettura di James Hitchcock, *The Recovery of the Sacred*, Seabury Press, New York, 1974. ↵

404) Il *sensitivity training* ha luogo in sedute di terapia di gruppo, nel corso delle quali il singolo acquista una sensibilità sociale attraverso l'apprendimento di come si presenta agli altri e di come gli altri reagiscono a lui e ai suoi problemi. Al centro di

questo procedimento di terapia c'è una libera discussione sulle reazioni emotive dei partecipanti. ⤵

405) George Steiner, nelle sue pregevoli Massey Lectures del 1974, definì questi scientismi «mitologie» e discusse diffusamente l'argomento. Io ho attinto da lui alcune espressioni. ⤵

406) Bertrand Russell, *Analysis of Mind*, Allen and Unwin, London, 1921 [trad. it. *L'analisi della mente*, Giunti-Barbera, Firenze, 1967]. ⤵

407) Bertrand Russell, *Philosophy*, Norton, New York, 1927 [trad. it. *Sintesi filosofica*, La Nuova Italia, Firenze, 1973]. ⤵

408) Il mio amico W. V. Quine obietta tenacemente contro i termini «metaferendo» e «metaferente», da me coniat, poiché sono degli ibridi fra greco e latino. Tuttavia ho scelto di mantenerli, per la loro associazione connotativa con «moltiplicando» e «moltiplicatore». Egli ha fatto l'interessante osservazione che forse questa distinzione è connessa alla distinzione «latente-manifesto» in psicoanalisi. I sogni sono metafore? È, in realtà, ciò che Freud ha chiamato «l'inconscio», il metaferendo latente su cui opera il metaferente manifesto? ⤵

409) Sarebbe interessante fare esperimenti per vedere se l'allenamento a un'accurata e pronta attenzione produrrebbe una migliore capacità di concentrazione nei compiti, quando fosse sottoposta a test insieme alla distrazione. ⤵

410) William Whewell, *Theory of Scientific Method*, a cura di R. E. Butts, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pa, 1968 (ediz. orig. 1858). ⤵

411) Ai lettori interessati a una sintesi di come questa teoria si applichi ai sogni, segnalerei la mia Bauer Symposium Lecture, pubblicata su «Canadian Psychology», 27, 1986, pp. 128-82, ma soprattutto le pagine 146 e 147. ⤵

412) John Hamilton, *Auditory hallucinations in nonverbal quadriplegics*, in «Psychiatry», 48, 1985, pp. 382-92. Per altri

lavori sulle allucinazioni, si veda il mio *Verbal hallucinations and preconscious mentality*, in *Philosophy and Psychopathology*, a cura di Manfred Spitzer e Brendan H. Maher, Springer, New York, 1990, pp. 157-70. ↵

413) Daniel Dennett, *Julian Jaynes' software archeology*, in «Canadian Psychology», 27, 1986, pp. 149-54. ↵

414) Anne Harrington, *Nineteenth century ideas on hemisphere differences and «duality of mind»*, in «The Behavioral and Brain Sciences», 8, 1985, pp. 517-659, o l'eccellente studio più ampio, della stessa autrice, *Medicine, Mind, and the Double Brain*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987. ↵

415) S. J. Segalowitz, *Two Sides of the Brain*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1983. ↵

416) M. P. Bryden, *Laterality: Functional Asymmetry in the Intact Brain*, Academic Press, New York, 1982. ↵

417) M. S. Buchsbaum, D. H. Ingvar, R. Kessler, R. N. Waters, J. Cappelletti, D. P. van Kammen, A. C. King, J. L. Johnson, R. G. Manning, R. W. Flynn, L. S. Mann, W.E. Bunney e L. Sokoloff, *Cerebral glucography with positron tomography: Use in normal subjects and in patients with schizophrenia*, in «Archives of General Psychiatry», 39, 1982, pp. 251-59. ↵

418) Endel Tulving, *Elements of Episodic Memory*, Clarendon Press, Oxford, 1983. ↵

419) Howard Jones, *-sis nouns in Heraclitus*, in «Museum Africum», 3, 1974, pp. 1-13. Sono grato al professor Jones per la discussione su questo punto. ↵

420) Questo fatto è stato notato e messo in rilievo da parecchi studiosi della classicità, tra cui Bruno Snell, il quale parla di «una nuova concordanza “mentale” che a quanto pare non era possibile prima del VII secolo, epoca in cui si rileva una nuova dimensione dell'intelletto». La citazione è presa da Joseph Russo, *The inner man in Archilochus and the Odyssey*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 15, 1974, p. 139, nota

1. Per questa trasformazione, Russo preferisce una data anteriore, come il suo titolo indica. ㄿ

421) Ma si veda la discussione profondamente moderna di Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*, II, 10-29. ㄿ

422) Il significato esatto dell'uso di tali specchi è dubbio. Nel Museo archeologico di Riyadh, in Arabia Saudita, ho visto un'antica pietra tombale recante il profilo di una signora che tiene uno specchio del genere. Sarebbe questo un atto di vanità? Erano, gli specchi, idoli portatili, comuni nella Mesopotamia bicamerale? Si dovrebbe prestare attenzione anche al mistero dell'uso degli specchi nella iconografia maya, che di frequente rappresenta una divinità o lo splendore di una divinità. Si veda Linda Schele e Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings*, Kimbell Art Museum, Fort Worth, 1986. ㄿ

423) J. C. Dixon, *Development of self-recognition*, in «Journal of Genetic Psychology», 91, 1957, pp. 251-56. ㄿ

424) B. K. Amsterdam, *Mirror self-image reactions before age two*, in «Developmental Psychobiology», 5-, 1972, pp. 297-305. ㄿ

425) G. G. Gallup, *Chimpanzees: self-recognition*, in «Science», 167, 1970, pp. 86-87. ㄿ

426) Donald R. Griffin, *Prospects for a cognitive ethology*, in «The Behavioral and Brain Sciences», 4, 1978, pp. 527-38. ㄿ

427) Robert Epstein, R. P. Lanza e B. F. Skinner, «Self-awareness» in the pigeon, in «Science», 212, 1981, pp. 695-96. ㄿ

428) Julian Jaynes, *A two-tiered theory of emotions*, in «The Behavioral and Brain Sciences», 5, 1982, pp. 434-35; anche *Sensory pain and conscious pain*, in «The Behavioral and Brain Sciences», 8, 1985, pp. 61-63. ㄿ

429) E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, Cai., 1951 [trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978]. ㄿ

430) La maggior parte di queste informazioni e riferimenti

si può trovare in Hans Licht, *Sexual life in Ancient Greece*, Routledge, London, 1931 [trad. it. *Costumi sessuali dell'antica Grecia*, Edizioni Mediterranee, Milano, 1962], oppure in G. Rattray, *Sex in History*, Vanguard Press, New York, 1954. ↵

431) Michael Carr, *Sidelights on Xin 'heart, mind' in the Shijing*, estratto in «Proceedings of the 31st cishaan, Tokyo and Kyoto», 1983, pp. 824-25; *Personation of the dead in Ancient China*, in «Computational Analyses of Asian and African Languages», 1985, pp. 1-107. ↵

432) E il titolo anche di un suo saggio, *Vision, Madness and Morality: Poetry and the Theory of the Bicameral Mind*, in «Georgia Review», 33, 1979, pp. 118-58. Si veda anche il suo *Somewhere in earshot: Yeat's admonitory gods*, in «Pequod», 14, 1982, pp. 16-31. ↵

433) D. C. Stove, *The oracles and their cessation: a tribute to Julian Jaynes*, in «Encounter», aprile 1989, pp. 30-38. ↵